

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (الأنعام)

التفسير الباقلي

بمجلد منتخب

التفسير للقاضي الباقلي

مؤلف: عبد الله القاضي الباقلي

مجلد ۱

مشارح: حضرت مولانا فخر الحسن صاحب مدظلہ
صدر المجمعین دار العلوم دیوبند

مترجمین:

حضرت مولانا بشکیل احمد صاحب مدظلہ
حضرت مولانا جمیل احمد صاحب مدظلہ

اسلامی کتب خانہ

علاقہ خانیۃ، ڈیڑھ گز، فون: 4327159

Kutab Khana Fakhriya Deoband
(Distt) Saharanpur, U. P.



12/11/85

کرم و سلام غایبہ و ماہرہ سیدہ صاحبہ مالک کتب خانہ
مفت جامعہ اسلامیہ بنوری تارن کراچی

سیدہ منون - اہل بیت کے گزرا ہوا ایہم ہونے
ہیے اس کے قیل میں توفیر الی فی حل تفسیر التفسیر شریف
کے بارے میں آپ کے پاس لکھ چکا ہوں وہ یہ کہ توفیر الی وہا
جو سفارشی شریف کو اور مشن بیت اہل بیت تفسیر والہ الختم
حضرت مولانا سید نور الحسن دہلوی صاحب مدد الیہم السلام
کی درسی توفیر الی اس کے موقوفہ علیہ پاکستان میں ہیں
جس کا نام سیدہ مالک اسلم علی کتب خانہ کے نام موقوفہ کیے ہیں
ان کے علاوہ دیگر کتابیں جو اس وقت کے قلم کار ہیں
تو اس سلسلہ کی کتب خانہ کے موقوفہ داران ہوں گے مجاز ہونے
والے ہیں
فراہم میں مفت روانہ فرما سکتے ہیں
آپ کی خدمت میں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمہ

بجز خدا خالق جزو کلی زبان را کتب تازہ از برگ گل
بنام محمد کہ بغیر است سراپا سخن را کہ اور سہرست
اولوا الاباب لم یأتوا بکشف قناع ما یستلی
ولکن کان لفتاخی ید فیضار لا تبسلی

یہ کتاب تفسیر کی ہے اور عن تفسیر کے شروع کرنے سے پہلے سات چیزوں کا سمجھنا اہم ہے جن میں سے پہلی چیزوں کا سمجھنا واجب کے درجہ میں ہے اور بقید درجہ اس کتاب میں ہیں۔

۱) تعریف لغت: لغت غایت (۱) جو نوید (۲) مایہ الاسرار (۳) و تہذیب (۴) و معنی کے مختصر حالات تفسیر کی دو تعریفیں ہیں، ایک تعریف لغوی، دوم اصطلاحی۔

لغوی کا معاملہ یہ ہے کہ تفسیر باب تفسیل کا معنی دہے اور یہ ماخوذ ہے فقرے جو عن میں کشف کے ہے اور امام زراغب نے کہا ہے کہ جس مادہ میں ذہن اس کے اندر کشف کے معنی پائے جاتے ہیں جیسے آیت قرآن، "وَالصَّحُفِ اِذْ اُتِیَ السُّفُرُ" تم کہا تاہل میں اس صبح کی شب کہ وہ روشن ہو جائے اور مقرر کو سفر اس لئے کہتے ہیں کہ وہ مسافر کے لئے احوال عالم اور اخلاق الناس کو کشف کر دیتا ہے، امام زراغب نے یہ بھی کہا ہے کہ سفر مقبول ہے سفر کے معنی فرقہ و فلول میں یہ ہے کہ سفر کشف اعیان کے لئے استعمال ہوتا ہے اور سفر کشف معانی کے لئے۔

دوم تعریف اصطلاحی: قابل اعتماد اس میں دو قول ہیں، اول چہرہ کا، "ہو علم باصول یعرف بہا معانی کلام اللہ علی حسب الطائفت البشریۃ" یعنی ان اصول کا جاننا کہ جن سے کلام اللہ کے معانی متی لا سکتا معلوم ہو سکیں، دوم قول علامہ فقہ ازان کا ہے "ہو العلم بالباحث عن اصول کلام اللہ من حیث اللہ لا علی المرد" یعنی تفسیر وہ علم ہے جس سے کہہ کر کلام اللہ کے اصول اس حیثیت سے زیر بحث ہوں کہ مراد بال پر دلالت کرنے والے ہوں، مفسر جن کے یہاں اس بارے میں اختلافات نہ ہوں کہ تفسیر و تاویل میں فرق ہے یا نہیں، اس بارے میں چار قول ہیں (۱) ابو عبیدہ فرماتے ہیں کہ دونوں مترادف ہیں (۲) امام زراغب دو اعتبار سے فرق کرتے ہیں، اول یہ کہ تفسیر کا استعمال الفاظ و مفردات میں ہوتا ہے اور تاویل کا استعمال معانی اور جملوں میں، دوم فرق یہ ہے کہ تفسیر عام ہے کتب الہیہ اور غیر کتب الہیہ میں اور تاویل

خاص ہے کتب الہیہ کے ساتھ (۲) اور مشہور الترمذی فرماتے ہیں کہ تفسیر کہتے ہیں جس میں عقلی طور پر مراد باری معلوم ہو اور تاویل کہتے ہیں اعدائے کلمات کو ترجیح دیدینا بغیر عقلی فیصلہ کے ہوئے (۳) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ایضاً بالروایۃ کو تفسیر کہتے ہیں یعنی تفسیر اس کو کہتے ہیں جس کا تعلق روایت سے ہو اور تاویل کا تعلق بالحدیث یا بعضی جس کا تعلق روایت سے ہو اس کو تاویل کہتے ہیں، دوسری چیز ہے غایت، فن تفسیر کی غایت ہے۔ "اللہ عز و جلالہ" یعنی داری کی ایک شخص کو حاصل کر کے بارادہ ہونا، داری سے مراد دنیا و آخرت ہے دنیا کی کامیابی تو یہ ہے کہ تفسیر سے داور و نواہی معلوم ہوں گے اور اہم عقلی کیا جائے گا اور نواہی سے اجتناب کیا جائے گا، اور آخرت کے اندر کامیابی یہ ہے کہ جنت اور نیر جنت میں کسی ایسے ہو جسے کہا جاتا ہے کہ عالم فرائض سے کہا جائے گا کہ "اقرأ و ارق" پڑھا جا چڑھا جا، تیسری چیز ہے موضوع تفسیر تفسیر کا موضوع آیات قرآنی ہیں اس حیثیت سے کہ ان سے معانی سمجھ جاوے ہیں۔ یہ مذکورہ تین چیزیں وجوب کے درجہ میں ہیں اور بقدر چار چیزیں استحباب کے درجہ میں ہیں۔ (۴) اب الاستحباب یعنی وہ علوم جن کے ذریعہ سے فن تفسیر میں مدد طلب کی جاتی ہے اور وہ چار ہیں (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) آثار صحابہ (۴) عمل الفضل صحابہ کا کلام، ان میں ترتیب یہ ہے کہ اولاً خود کتاب اللہ میں دیکھنا چاہیے کہ اس قسم کا کوئی تفصیل مفہوم دوسری جگہ موجود ہے، اگر موجود ہے تو اس تفصیل سے اس اجمال کی تفسیر کر دے کہ نہ کہ بسا اوقات مقام کے تقاضے کی بنا پر سورت میں ایک مفہوم کو مختصر ذکر کر دیا جاتا ہے دوسرے موقع پر اس کی تفصیل کر دی جاتی ہے اس لئے کہا جاتا ہے "ان القرآن یفسر بعضہ بعضاً" اور (۲) اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو سنت رسول میں دیکھنا چاہیے کیونکہ سنت شارع ہے قرآنی کے لئے ماسی لئے امام شافعی نے فرمایا کہ "سئل المحکم عن رسول اللہ فی ما قبلہ عن النبی ص" اور خود حضرت عائشہ کی حدیث میں اس کی طرف اشارہ کر دی ہے۔ حدیث یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عائشہ کو جب جن کا قاضی بنا کر بھیجا تو ان سے پوچھا تھا، یا معاذ، یا معاذ، معاذ میں چیزوں کے ذریعہ سے فیصلہ کرو گے، قال کتاب اللہ، حضرت عائشہ نے جواب دیا کتاب اللہ سے، قال قال لم تجدہ، آپ نے فرمایا کہ اچھا اگر کتاب اللہ میں نہ ملے تو قال فسنت رسول اللہ، حضرت عائشہ نے جواب دیا، تو سنت رسول اللہ سے، قال فان لم تجدہ آپ نے پوچھا کہ اگر اس میں بھی نہ ملے، قال اجتہد بربی، حضرت عائشہ نے فرمایا، قیاس کروں گا تب حضور ﷺ نے حضرت عائشہ کے سینہ پر ہاتھ رکھ کر فرمایا، الحمد للہ الذی وفق رسولہ رسول اللہ یعنی اس خدا کی ہمت سے تعریفیں ہیں کہ جس نے رسول اللہ کے فرستادہ کو اس چیز کی توفیق دیدی کہ جس سے رسول اللہ و اہل بیت ہیں، اور اگر احادیث میں نہ ملے تو آثار صحابہ میں آیت کی تفسیر دھونڈنا چاہیے مگر یہ بات پیش نظر رہے کہ ان اصحاب کا نقل مقدم درجہ جو علمی حیثیت سے ممتاز تھے مثلاً خلفاء اربعہ اور عبد اللہ بن عباس اور عبد اللہ بن مسعود اور عبد اللہ بن زبیر زید بن ثابت اور ابی بن کعب اور ابو موسیٰ اشعری رضوان اللہ علیہم اجمعین اور اگر آثار صحابہ میں نہ

طے تو تابعین کے اقوال میں تلاش کیا جائیے۔ تابعین کا تفسیر بن تیمیہ نے اس طریقہ سے بیان کیا ہے کہ
 ہاشمہ خان کہ جس حضرت عبداللہ بن عباس کے ساتھ گزروں کی بات زیادہ سنہر ہوگی جیسے بنیاد اور عطاوار
 طاؤس اور ابو رائغ اور عکرمہ اور ابی کوفہ میں تفسیر عبد اللہ بن مسعود و دیگر شاگرد اور مدینہ میں علماء مدینہ
 کا قول زیادہ سنہر ہوگا اگر ان تینوں میں سے تو فضاہ عرب کے کلام کو دیکھ کر معنی متعین کر دیئے جائیں گے
 یا انہوں میں چیز تکمیل یعنی شریعت کے اندر علم تفسیر کس حیثیت پر ہے اس کو یوں سمجھا جائے کہ کتب سماویہ
 پر ایمان لانا ایمان جلال تو فرض عین ہے اور خود قرآن پاک پر اس حیثیت سے کہ ہر اس کے احکام کے تکلف
 ہیں، تفصیل بیان ناظرین کذا ہے اس لئے کہ ایمان فرع ہے علم کی اب ہر ایمان تفصیل فرع عین
 ہو جائے تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ تفصیلی علم حاصل کرنا بھی فرع عین ہے اور جب تفصیلی علم فرض
 عین ہوگا تو لوگوں کے ذرائع معاش کیلئے جو کفرہ جائز ہوگا اس بنا پر علم تفسیر کو فرض کفایہ کے درجہ میں
 رکھا گیا۔ یعنی چیز امر بعم تفسیر، علم تفسیر کا مرتبہ اس سے اونچا ہے اس وجہ سے علم تفسیر کو فرض معلوم
 دیا گیا ہے اس لئے کہ علم کی شرافت معلوم کے اشرف ہونے سے ہوتی ہے یہاں کہ علم کیا اشرف ہے
 کیونکہ اس کا معلوم اشرف ہے معنی میں سے سونا مانا نا۔ اس طرح علم تفسیر کل معلوم کلام الہی کی مولا
 ہے اور مراد کلام الہی اشرف ہے تمام چیزوں میں لہذا اس کا علم بھی اشرف ہوگا تمام علوم سے اور
 خود حضرت ابن عباسؓ کی روایت موجود ہے کہ انہوں نے "یروائی الحکمۃ کی تفسیر معقولہ الاستیخار و
 المنسوخ فالحلال والافرام سے کی جس کا خلاصہ علم تفسیر ہے تو اس روایت سے بھی منہ تفسیر کی افضلیت
 معلوم ہوتی ہے۔

ساتویں چیز مصنف کے فقہاء اہل سنت، مصنف کا نام عبد اللہ ہے اور لقب ناصر الدین اور کنیت
 ابو البکر لیکن مشہور میں ایک محاذی بیضا ہے جہاں کے آپ رہتے دسے ہیں اسی کی طرف منسوب
 کرتے ہوئے ان کو بیضاوی کہا جاتا ہے یہ ہمیشہ بڑے عالم اور زاہد و صوفی تھے، مسلک شافعی تھے
 مگر متعصب اور متشدد نہیں تھے یہ ملک مشیر آفہ اند و تافہی انقضاۃ کے عہد سے پر فائز تھے کسی
 بنا پر ان کو معزولی کر دیا گیا تھا۔ معزول ہو جانے کے بعد ایک شہر میں داخل ہوئے جس کا نام تبریز ہے
 وہاں کے منازرہ احوال کا مشاہدہ انقتا ایک عالم کی مجلس درس میں ہو چکے جو وزیر صاحب
 کی صدارت میں منعقد تھی اور جاگیر لوگوں کے پیچھے اس طرح بیٹھ گئے کہ کسی کو خبر نہ ہوتی آشنا سے
 درس میں مدرس نے ایک اعتراض کیا کہ ان یہ تھا کہ حاضرین میں سے کوئی اس کا جواب نہ دے سکیگا
 مدرس کا مطالبہ یہ تھا کہ اعتراض کی تفصیل اور اس کا جواب دونوں نقل کئے جائیں اور اگر دونوں
 چیزیں نہ ہو سکیں تو کم از کم اعتراض کی تفصیل ہی کر دو اور اگر یہ بھی ممکن نہ ہو تو اعتراض کا اعادہ
 ہی کر دو اور اسے قاضی صاحب خاموشی کے ساتھ اس بات کو سن رہے تھے چنانچہ مدرس صاحب اپنے
 کلام کو ختم بھی نہیں کرتے پاتے تھے کہ قاضی صاحب نے جواب دینا شروع کر دیا مدرس برہم ہوا

اداس نے کہا کہ تمہارے جواب کو اس وقت تک نہیں سن سکتا ہوں جب تک کہ اعتراض کا اعادہ نہ کروں تاہم میں نے اس پر کہا کہ بظاہر اسکا اعادہ کروں یا اسکا مفہوم نقل کر دوں مدرس نے کہا کہ بظاہر تب تاہم صاحب نے بظاہر اصرار کیا کہ اعادہ کیا اور پھر اس کا عمل کیا عمل کرنے کے ساتھ ساتھ اسکا جواب بھی دیا اور یہ عمل قبلہ کا اعتبار سے اعتراض کی ترقیب میں یہ عمل ہے اور پہلی طرف سے مدرس پر ایک اعتراض کو کہ جواب کا مطالعہ کیا لیکن مدرس کے ادوار اس اعتراض کا جواب دشوار ہو گیا وزیر صاحب بہت ہی حیرت کی نظر سے اس مسئلہ کو دیکھ رہے تھے جب وزیر کو یہ یقین ہو گیا کہ مدرس صاحب اعتراض کا جواب دوسے سبب سے قورہ قاضی صاحب کے کمال کا معترف ہو گیا چنانچہ اپنی جگہ سے اٹھا اور قاضی صاحب کو اٹھا کر اپنے قریب کر لیا اور پوچھا کہ سن آؤ! میں نے آؤ! میں نے آؤ! قاضی صاحب نے فرمایا کہ میں تاہم ہوں، بیچارہ کا کہنے والا ہوں لیکن چند فقہار سے مجھے کو معطل کر دیا گیا ہے میں یہ چاہتا ہوں کہ میرے حق کو جیسے سابقہ جہدہ پر قائم کر دیا جائے وزیر نے نورانی کو ہدہ ہدہ فقہار دیدیا اور خلعت شاہی پہنا کر واپس کر دیا بعض لوگوں نے اس واقعہ میں جوڑی ہی تفصیل یوں کی کہ قاضی صاحب اس وزیر کی طرف سے روئے گئے اور زمانہ دراز تک رہے مگر دلی ترقیاتی کمیٹی کا قاضی الفقہاء جنہوں نے اپنا پتہ موقع پر ایک بزرگ شیخ محمد بن عبدالحسین سے سفارش کی درخواست کی بزرگ نے انکر وزیر کے پاس سفارش کر اس انداز میں کہ میرا اہل عالم کا فاضل آدمی ہے تمہارا ساتھ ساتھ شریکیت میں ہونا چاہتے ہیں یعنی قاضی بننا چاہتے ہیں شیخ کی اس بات سے قاضی صاحب بہت متاثر ہوئے اور تمام مزاحمتیں دیا دی کر تک کر کے نام یہاں شیخ کی خدمت میں معروف رہے تفسیر بھی ان کے استاد اور چشم پر لکھی اور یہ وفات ہوئی تو شیخ ہی کے پاس مدفن ہوئے ان کی من وفات میں درود بھیجیں ایک مسئلہ دوم شرف علیہ التاج ولایت کے بارے میں کوئی شخص نہیں تاہم صاحب کی تفسیر میں تین جہزوں کا کلی ظاہر کیا گیا ہے۔ ۱۔ حکمت و کلام ۲۔ لغت و معانی و بیان ۳۔ اشتقاق و معانی و اصطلاح و حکمت و علم کلام قواعد و اوزار کی تفسیر کمر سے مٹھ کر کے لیے لیا اور دعائی و بیان و لغت و معانی کی تفسیر کشاف سے مٹھ کر کے لیے لیا، ولایت و اشتقاق و معانی و اصطلاح تفسیر رغب کی مرحول مست ہیں اور بعض حکم نورانی کی تفسیر سے ان کی یہ کتاب علماء فحول میں بہت زیادہ پسند کی گئی چنانچہ بعض محفلت نے تعریف میں ایک شعر بھی کہہ دیا ہے

ولکن کلان اللغۃ فی
بہر صفا لا تملی

یہ اپنی تفسیر میں جہان پر چند قول قبل کہہ بیان کریں تو ان کی ترقی کے نزدیک بہت دور دوسرے غیر معتربان میں خواہ مرد و ہوں یا مرغ اور جہاں پر بہت تفرق ہوں وہ بھی دیگر معسرین کے نزدیک حقیقی ہے قاضی صاحب کی تفسیر میں تمام خوبول کے باوجود ایک نقص بھی ہے نقص یہ ہے کہ احادیث موضوع کو جو بانے کے باوجود ترقیب و تربیب کے واسطے لغاتی سرگرمیاں کر کے لئے ذکر کرتے ہیں حالانکہ حدیث کا وضع کیا تو تمام ہے ہی جیسا کہ میں نے کذب علی متعلقات تفسیر و مقدمہ میں لکھا ہے من الذلار سے استفادہ ہوتا ہے لیکن نقل کرنا بھی کواہت کے درمیان سمجھا گیا ہے۔ لہذا قاضی صاحب کہیں بوجہ کواہت بات نہ کرنا چاہتے تھے قاضی صاحب تفسیر بیضاوی کے علاوہ اور بھی پسند تھا ان کے مصنف ہیں خلاصہ صغیر کے اندر شرح معانی، مول نقیض منہاج کا تفسیر ابن ماجہ کی شرح شرح مطالع

مطلق میں اور اصول فقہ میں امام فخر الدین کی لکھی ہوئی کتاب منتخب کی شرح اور غرر کشف اور طوالت علم کلام میں
ان کی اس کتاب کا اصل نام انوار المنیر ہے اور اس کا اصل دلیل ہے مگر عادت العلماء اس کو تفسیر الصمدی کے نام سے
یا ذکر کرتے ہیں؛

ان سات چیزوں کے سمجھنے کے بعد پانچ چیزیں اور بھی ہیں جو فقہ تفسیر سے متعلق ہونے کی وجہ سے قابل ذکر
ہیں اول یہ کہ کیا تفسیر بالرائے جائز ہے یا نہیں، دوم تشبیہ اور تمکیر کی کیا حقیقت ہے اور اس کے بارے میں
شرعی کیا حکم ہے، سوم قرآن پاک کا مادہ ہے یا قدیم، چہاں دم تفسیر کی ضرورت کیوں پیش آتی، پنجم قرآن پاک
نوع محفوظ سے دیا تاکہ کس کیفیت سے نقل ہوا، اول بات تفسیر بالرائے ہے پہلے تفسیر بالرائے کی حقیقت
سمجھئے، تفسیر بالرائے کی حقیقت یہ ہے کہ اگر کوئی چیز یا کوئی معنی کتاب اللہ میں اور سنت رسول اور آثار
صحابہ میں نہ ملے تو کیا وہ شخص جو علم مسائل میں تحقیق کے درجہ پر پہنچا ہو اسے اور علوم دینیہ میں مکمل بہارت رکھتا ہے
اور اس کی کمال علمی ہمت میاں میں سوچے سمجھے کہ ایسا قرآن کا خود اپنے ذہن سے ادراک کر لیتا ہے مگر کسی کی تقلید کہتے
ہوئے تفسیر شخص خود اپنی رائے سے مقام بیان کر سکتا ہے یا نہیں تو اس کے اندر دو قول ہیں، ایک یہ کہ اسے کہہ سکتا ہے
کر سکتا ہے دوسرا کہ بیان کر سکتا ہے جو لوگ سمجھ سکتے ہیں ان کے پاس دین میں دو حدیثیں موجود ہیں، اول حدیث من کلیم
فی القرآن یا کر یا ما اب، فقہا خلافت میں ہر شخص نے اپنے طور پر قرآن میں کوئی آیت کوئی آیت اور آیت دیکھی مگر جب تب بھی
اس نے غلطی کی، دوسری حدیث من قال فی القرآن بغیر علم بالتیسر و متقدمین عظامی میں شخص نے ملائکہ کی روایت کے جانے
ہوئے قرآن کی تفسیر میں کلام کیا تو انہوں نے اس پر ایسا پانا ٹھکانا کہ اگر چاہیے دیکھئے کہ دو قول، اول میں حضور نے حضرت
ویدید فرمائی ہیں جس سے تفسیر بالرائے پر حاکم ثابت ہوتی ہے دوسرا فرقہ جو تفسیر بالرائے کے بولنے کو قائل ہیں وہ بھی متفق
کر لے آئی کلام پاک کی تربت اور حدیث و آثار سے بات و برو شدہ لای الرسول والی امری فی الامر بالمعروف والنہی عن المنکر
اگر اس خبر کو دیکھ اپنے رسول اور اپنے با اختیار لوگوں کی طرف ٹیکر جاتے تو یہ اس بات کو دیکھ جائے کہ اس نے جو قوت
اجتہاد رکھتے ہیں تو اس سے ثابت ہوگا استنباط احادیثی رائے سے کوئی بات کہنا کمال بعلم کے واسطے درست ہے اور اس
طرح دوسری خبر فرمائی کہ کتاب انزلنا، مالک بلکہ تر و آیات و لہذا لہذا باب، یعنی ہم نے اس کتاب کو جو بابرکت ہے
اس لئے اتارا ہے تاکہ ان نقل اس کے اندر غور کر کے نصیحت حاصل کریں اور سمجھئے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے غور و
کر لے کر دعوت دی ہے اب جب غور کرے گا تو بالاعمال اپنی رائے سے معنی تعین کرے گا اور پھر حضرت ابن عباس
سے نقل ہے کہ اپنے فرمایا کہ القرآن ذلزل ذو وجہ فاعلموہ علی حسن وجہہ یعنی قرآن آپ کے اندر آیات
متعددہ و اصولوں کا احاطہ کرتی ہیں تم ان میں سے جو سب سے زیادہ حسن صورت ہو آیت کو اس پر عمل کرو تو دیکھو
حضرت ابن عباس نے حسن صورت پر عمل کر لے گا حکم دیا ہے اور حسن صورت کا ادراک کرنا یہ معلوم کرنا کہ
کون سے صورت حسن ہے اپنی رائے سے ہو سکتا ہے لہذا عمل علی الامس کی اجازت دینا جو تفسیر بالرائے کی اجازت
دینا ہے یہی وہ دو حدیثیں تو ان میں سے پہلی حدیث کا جواب یہ ہے کہ فقہا خلافت میں ہیں فقہا خلافت یعنی اس
نے تفسیر کے طریقہ اور اس کی ترتیب کے خلاف کیا کیونکہ تفسیر کو یہ ہونی چاہیے کہ اگر مفسر اس کی تفسیر نہ کرے تو اس کی

کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور نسخ و منسوخ معلوم کرنا جو اب تو خدا کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اگر بعض مرادی معلوم
کرنا جو کوئی نسخ کی طرف رجوع کرنا چاہئے اور اس نے غلطی کر کے قبول کرنا ترتیب کا لانا چاہتے جس سے بنی لانے سے بات
بہد نکالیں جو بعض ترتیب کا لانا چاہتے کہ بعد اگر کوئی چیز غلطی سے لایا جائے سے بیان کر دے تو اس میں کوئی گنتہ نہیں
اور صورت ہم نے یہی بیان کر دیا ہے مثلاً اس حدیث سے ہے کہ اسناد اہل بیت کے ۱۲۰۰ مری حدیث کا جواب یہ ہے
کہ فی القرآن سے مراد قرآن کی شکل آیتیں ہیں تو اب بھی یہ بول دے کہ جس شخص نے مشکل قرآن کے واسطے یہ بغیر علم کی کوئی
بات کہدی تو اس کے لئے زہید ہے پس اس سے مطلقاً تفسیر بالاسانہ کی ممانعت ثابت نہیں ہوتی بلکہ تفسیر بالاسانہ درست
ہے دوسری بات متشار اور حکم کی حقیقت اور تشابہ اور حکم کی تعریف میں متعارف قول ہیں ان میں سے درحقیق قابل ذکر
ہیں ایک قول یہ ہے کہ: "فکم ما عرفتم من الاموال والاعطیاء والادوات" اور متشابہ: "استاذنا ان الله بعلمه یمن حکم وہ جس کی مراد
معلوم ہو یا تو اس لئے کہ وہ اختلاف اپنے معنی پر ظاہر الادوات ہے یا تاویل کرنے کی وجہ سے اور متشابہ وہ ہے کہ جس کے علم کو
اللہ تعالیٰ نے اپنی ہی لئے منتخب کر رکھا ہے، دوسرا قول ۱۲۰۰ حکم یا محکم من الاول والادوات والاعطیاء والادوات حاصل
اوجہا کا حکم وہ ہے جو صرف ایک تاویل کا محال رکھتا ہو اور متشابہ وہ ہے جو متعدد تاویلات کا محال ہو۔ من نوافل
کے ہونے کے بعد سمجھ لے کہ اس باب میں اختلاف ہے کہ آیا قرآن پاک کل کا حکم ہے یا کل کا حکم متشابہ ہے یا بعض حکم
اور بعض متشابہ ہے تو ایک فرق اس بات کا تھا کہ اس کے کل کا حکم ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ان کتاباً حکمت
آیاتہ" یعنی یہ ایسی کتاب ہے جس کی مرادی آیات تکمیل ہیں تو اس سے کل کے کل کا حکم ہو تا ثابت ہوتا ہے۔ دوسرا
فرق یہ کہ کتاب کے تمام کلام پاک متشابہ ہے یا کل کا حکم ہے یا قرآن کا قرآن کا متشابہ یا متشابہ ہے یعنی ایسی کتاب کو تا جو
متشابہ ہے اور اب بار پر بھی جاتی ہے تو دیکھو اس بات میں کتاب کی صنعت متشابہ کو ذکر فرمایا جس سے کل کتاب
کا متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے، تیسرا مسلک یہ ہے کہ بعض حکم اور بعض متشابہ ان کی دلیل اللہ تعالیٰ کا قرآن "منا
آیات حکمت من ام الکتاب" و آخر متشابہات ہے یعنی قرآن پاک کی بعض آیات تو حکم ہیں جو کتاب اللہ کے احکام
کی اصل ہیں اور بعض دوسری متشابہ ہیں تو نہ کہ کتاب اللہ تعالیٰ نے تقسیم فرمادی جس سے بعض کا حکم اور بعض کا
متشابہ ہونا ثابت ہوتا ہے اور یہی مسلک زیادہ صحیح ہے اس مسلک والے لوگ پہلے دونوں مسلکوں کا جواب
بھی دیتے ہیں چنانچہ پہلی دلیل یعنی کتاب حکمت آیات میں احکام سے مراد اس کے معنی لغوی یعنی اتفاق و یکسانی
اور نفس اور اختلاف کا اور اب یہی جواب ہے تو معنی آیات کے یہ ہوتے کہ ایسی کتاب جس کی آیتیں جیتے ہیں یعنی
تفصیل اور اختلاف اور اختلاف سے محفوظ ہیں معنی اصطلاحی مراد نہیں ہیں اور بحث معنی اصطلاحی جس سے اور در
آیت کا جواب یہ ہے کہ متشابہات سے مراد اتفاق ہے تو معنی یہ ہوتے کہ ایسی کتاب ہے جس کی آیتیں دوسری بعض آیتوں
کے متشابہ ہیں حق ہونے میں سبب جو اس میں غیر اور یقین ہونے میں معنی اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تاویل نہیں کی رہی
یہ بات کہ متشابہات کا مصداق کوئی آیتیں ہیں تو مصداق اولاً تو حروف مقطعات پنجہ سورہوں کے شروع
میں آئے ہیں جیسے اتم و غیرہ اور اس طرح وہ آیتیں ہیں جہاں پر اللہ تعالیٰ نے اپنی صفات کو بیان فرمایا ہے
جیسے اللہ تعالیٰ کا قرآن الرحمن غسل العرض استوی، وکل شیئ بالکمال والادب اور ولفقت علی عینی اور ملائکہ

فوق ایہ سچا ہے کہ جسے کلام ہمارے میں اختلاف ہے کہ آیات متشابہ کے معنی پر بندوں کے لئے رہنمائی مطلق ہو
 نہ کہن ہے یا نہیں تو اس میں دو فرق ہیں ایک معمولی فرق اس بات کا ناخال ہے کہ ممکن ہے جن میں حضرت مجاہد ہیں اور
 امام نووی شراح مسلم ہیں اور علامہ ابن ماجہ و طبرانی عباس کی بھی ایک روایت ہے۔ دوسرا فرق یہ ہے کہ وہ سب آئینے اللہ
 اور ان کے معاملہ سنت والجماعت کا فرق اس بات کا ناخال ہے کہ ممکن نہیں بلکہ وہ کہتے ہیں کہ یہ سب آئینے اللہ
 اور اس کے اصول کے درمیان لازم ہے سرایت ہیں۔ ان کی کھوکھریوں میں ذکر کیا جائے بلکہ یقین رکھنا چاہئے کہ
 اللہ کی جو اس سے مراد ہے وہ حق ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ ہم کو اس کی مراد پر مطلع فرمائے گئے بیاد اختلاف
 یہ ہے کہ آیت لا یعلمنا اولیٰ اللہ واللہ واللہ الخ الخ فی العلم یقولون انما یہ الخ من دواعی طبع ہے یا استنباط ہے اور
 یقولون انما یہ الخ الخ کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو یہاں فرق اس بات کا ناخال ہے کہ دواعی طبع ہے اور یقولون
 الخ الخ سے حال ہے تو ان کے نقطہ نظر سے معنی یہ ہوں گے متشابہ کی تاویل کو نہیں جانتا انکا لاشعہ تفسیر اور اسخ
 لی العلم ان حال میں کہ اسخ فی العلم کہتے ہیں کہ ہر ایمان لائے ان متشابہات برادر دوسرا فرق یہ کہ ہے کہ دواعی
 استنباط ہے اور یقولون الخ الخ کی خبر ہے یا اس سے حال ہے تو یہاں فرق اس بات کا ناخال ہے کہ دواعی طبع ہے اور یقولون
 متشابہات کی تاویل کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور جو لوگ اسخ فی العلم ہیں وہ تو کہتے ہیں کہ ہم ان پر
 ایمان لائے ہاں طور کو اللہ تعالیٰ کی جو کلام مراد ہے وہ حق ہے اس دوسرے فرق میں حضرت ابن عباس بھی اس حدیث
 کے اعتبار سے شامل ہیں ان کے شامل ہونے کی دلیل یہ ہے کہ وہ آیات کو اس طور پر سمجھتے تھے کہ لا یعلمنا اولیٰ اللہ و
 یقولون الخ الخ کی العلم آمانا تو دیکھتے حضرت ابن عباس یقولون کو مقدم کرنے تھے جس سے چرچا ہے کہ یقولون
 حال نہیں ہے کیونکہ حال کو دوا محال پر مقدم کرنا جائز نہیں بلکہ دوا محال معروضہ اس فرق تائید کی تائید اس طریقہ
 پر بھی ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ان لوگوں کو جو متشابہ کے معنی بیان کیے کہ اس کی اتباع کرتے ہیں۔ انہیں فرمایا
 ہے اور نیز بھی فرمایا کہ وہ فتنہ کے متلاشی ہیں اس کے برخلاف ان لوگوں کی مدح فرمائی ہے جنہوں نے علم کو اللہ
 کے حوالہ کر دیا جس طرح کہ مؤمنین بالغیب کی مدح فرمائی۔

تیسری بات قرآن پاک کا قدیم و عادی ہونا تو اس کے بابے میں مستزاج کہتے ہیں کہ کلام پاک عادی ہے اور
 اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ قدیم ہے مستزاج کی دلیل یہ ہے کہ قرآن نام اصوات و حروف کے مجموعہ کا اور نہ دلائل
 چیزیں حادث ہیں کیونکہ ان میں تشریف ہے یعنی ایک آواز ختم ہوتی ہے تو دوسری پیدا ہوتی ہے اور اس چیز میں
 ترتیب ہو وہ حادث ہو اگر کہے کہ ہر کلام صحت و اصوات حادث ہیں اور جب اجزاء حادث ہیں تو مجموعہ
 بھی حادث ہو گا یہ کہ قاعدہ ہے کہ اگر کتب من الحوادث حادث ہیں کلام انبی حادث ہے ان سنت والجماعت
 کا کہنا یہ ہے کہ قرآن قدیم ہے ہر چیز سے لیا جائے گا اہل سنت والجماعت کلام کی دو قسمیں کرتے ہیں کلام عقلی اور
 کلام نفسی کلام نفسی کو قدیم کہتے ہیں اور کلام عقلی کو وہ بھی حادث کہتے ہیں تو یہاں اصل شہ کو تو قدیم مانا اللہ
 اس کے تقاضے کو حادث کہتے ہیں تو اصل اختلاف اس بارے میں ہے کہ کلام نفسی کا وجود ہے یا نہیں تو مستزاج
 اس کا قائل کہتے ہیں اہل سنت اس کا اثبات کرتے ہیں اہل سنت کہ اس کلام نفسی کے وجود پر پہلی دلیل

تو بدانت ہے کہ چونکہ بدانت ہم اس بات کو سمجھتے ہیں کہ جب ہم کو کوئی کلام کرنا ہوتا ہے تو پہلے ہم اس کلام کا اپنے دل میں ایک اجماعی تصور قائم کرتے ہیں اور پھر تلفظ کر کے اس کا تفصیلی وجود جزئیہ اور دوسری ذیل حضرت عمرؓ کا فرمان ہے کہ میرے دل کے اندر ایک جہت ہی ایسی ہے جس میں ایک بیٹے خطبہ مرتب ہے مگر زبان سے میں اس کو ادا نہیں کرتا اس طرح سے شاعر بھی کہتا ہے ۔

ان الکلام علی أنفؤا وقد جعل اللسان علیہ خطبا۔

یعنی بات تو دل میں ہے مگر زبان کو از باغیا قدرت اس دل کی بات پر رنسا بنایا گیا ہے تو میر کہتے ان دلائل سے ثابت ہو گیا کہ کلام نفس کا وجود ہے لہذا اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ کلام نفس ذات باری کی صفت ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور درہ قدیم ہے کیونکہ حوادث کا قیام واجب کے ساتھ متغی ہے اور اس کلام نفس کا تعلق کلام فطری کے ساتھ ہے اور نیز تعلق حادثہ ہے اور اس تعلق کے حادثہ ہونے کی وجہ سے اصل بشری کا حادثہ جزئیہ قائم نہیں ہوتا جیسے کہ اور دوسری صفات قدیم ہیں مگر ان کے حادثات حادثہ ہیں تو جب اہل سنت والجماعت کلام نفس کو قدیم کہتے ہیں تو مقرر کیا کہ میں اہل سنت والجماعت یہ قائم نہیں ہوگی اس لئے کہ مقرر کرنے ذیل کلام نفس کو ان کو قائم کی ہے بلکہ مقرر کی ذیل خالصہ کے خلاف قائم ہو سکتی ہے کیونکہ خالصہ کلام فطری کو قدیم مانتے ہیں اپنی جہالت یا تعصب کی وجہ سے جو حق بات یہ ہے کہ تفسیر کی ضرورت نہیں پیش آتی حالانکہ اللہ نے ہر دوسرے کتاب اس دور کے لوگوں کی زبان میں نازل کیلئے جیسے کہ اہل عرب کے اہل قرآن پاک عربی زبان میں نازل ہوا اس جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ سمجھئے۔ مقدمہ یہ ہے کہ اسناد میں یہ واقعہ ہے کہ وہ جب کتاب کو سمجھتے ہیں تو مقصد یہ ہوتا ہے کہ اس کتاب کو لوگ بقائے سمجھیں شرح و مبسوط کی ضرورت نہ پڑے مگر اس کے باوجود زمین چیزوں کی وجہ سے شروع کو باثر نہا ہے اہل فضیلت مصنف یعنی مصنف اپنے کمال علمی کی وجہ سے حقائق و دقائق کو مختصر و مفصل میں لکھ کر رکھ دیتا ہے سطحی نظروں میں ان کا سمجھنا دشوار ہو جاتا ہے ہنگام معانی مخفی کو ظاہر کرنے کے واسطے شرح کی ضرورت پیش آتی ہے دوسری چیز یہ ہے کہ مصنف بعض شرائط کو اور نکات کو ان کے ظاہر ہونے کی وجہ سے چھوڑ دیتا ہے حالانکہ دوسروں کے لئے وہ ظاہر نہیں ہوتے لہذا مفسر مگر کے ان کو بیان کرنے کی ضرورت پیش آتی ہے تیسری بات یہ ہے کہ کبھی لفظ چند معانی کا حامل رہتا ہے جیسے کہ نیاز و مشرک اور دلالت التزامی وغیرہ میں ہوتا ہے تو اب شارع کو شرح کر کے بیان کرنا پڑتا ہے کہ مصنف کی غرض کس معنی سے والہ ہے اس مقدمہ کے سمجھ لینے کے بعد اب یوں سمجھئے کہ کلام پاک عربی زبان میں نچھاتے عرب کے زمانہ میں نازل ہوا اور وہ اپنی زبان و لسانی کی وجہ سے کتاب اللہ کی آیات کے ظاہری معنی اور اس کے احکام بلکہ کسی شرح کے سمجھنے کے مگر اس کے باطنی معنی و دقائق و دقائق سمجھنے کے لئے کھود کر دیکر اور غور و فکر اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھنے کی ضرورت پیش آتی جیسے کہ ”و لم یشرایا ہم بظلمہ“ کی آیت جب نازل ہوئی تو مولا نے ظلم کی تفسیر حضور سے پوچھی تھی اور اس طرح سبائیسرا میں واجب تفسیر کی تشریح حضرت عائشہؓ نے حضور سے پوچھی تھی اس طرح حضرت مدنی کا قصہ ضبط ابیض واسود کے باب میں مشہور ہے کہ جب مولا کو باوجود ان

کے اہل زبان اور فصیح ہونے کے حضور سے بچنے کی اور تفسیر کی ضرورت پیش آنی تو یہ تو بد بھلائی خلیج ہوئے حکیم نے
تو اہل زبان ہیں اور فصاحت کی چاشنی سے آشنائیں !

پانچویں چیز بھی کیفیت نزول، کیفیت نزول سے کہ قرآن پاک لوح محفوظ سے آسمان دنیا کی طرف یک بار گرا
مقام بیت العزت میں نازل کروایا اور وہاں ہی ترتیب سے تھا جس ترتیب سے ہم آج کل پڑھ رہے ہیں اسی لئے کہا
تھا ہے کہ ترتیب ترتیب توفیقی ہے اور انبیا شراوع معلوم ہوئی بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے معانی قرآن کا
حضرت جبرئیل کے قلب میں القاء فرمایا اور ان کے اندر ایسی قدرت پیدا فرمادی جس کی وجہ سے وہ الفاظ سے معانی
کو تعبیر کر سکتے اور پھر تمام الفاظ کے مجموعہ کو لاکر آسمان دنیا پر رکھ دیا اور بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
اصوات اور حروف متعین پیدا فرمادیے اور حضرت جبرئیل ان کو آسمان دنیا کی طرف لے آئے پھر عربی ہر بلا و اسطہ
نزول حضرت جبرئیل کا ہوا اور ان کے واسطے سے نزول کو کام آئی کہ وہ آسمان اہل نزول قرآن کا مطلقا تھے وہاں گرا
بالواسطہ مراد ہے پھر اس کے بعد آسمان دنیا سے ضروری طرف واقعات اور مسائل کے مطابق ذکر و تحاشا متین مسائل
کے اندر نازل ہوا پھر آیت ۳۸ سورہ بقرہ اور سورہ بقرہ ۲۱۳ سورہ قمر میں نازل ہوئیں کہ ان کے اندر سے پہلے ۱۱ اقرا
بایم رکبہ بالغی خلق، نازل ہوئی اور سے بعد نازل ہوئے نالی صورت کے ہائے میں تین قول ہیں بعض لوگوں نے
نے سورہ حکیموت کہا اور دیگر نے سورہ مؤمنین کہا اور بعض نے سورہ تلمیذ کہا اور مدینہ کے اندر سے پہلے
سورہ بقرہ نازل ہوئی اور سے بعد میں سورہ ناکہ نازل ہوئی اور علی الاطلاق سے پہلے سورہ علق اور سے
بعد میں آیت فاتحہ اور فاتحہ نازل ہوئی اور سورہ فاتحہ کے ہائے میں اختلاف ہے
کہ جس کے ہائے نازل ہوئے کہ اس کا نزول مکرر ہوا کہ جو نکرہ معنی صحیح سے ثابت ہے کہ واقعہ آیت تک مسبقاً
من الشائیہ کہ کہ اندر نازل ہوئی جس کی وجہ سے سورہ فاتحہ کا بھی ہونا ثابت ہو گیا اور دوسری حدیث سے یہ
معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ میں نازل ہوئی پس یہ خبر ہے کہ اس کا نزول مکرر ہوا لیا جائے ایک مرتبہ مکہ میں اور دوبارہ
مدینہ میں قرآن پاک کے اندر چار سو کی سورہیں ہیں ایک وہ جس میں فاتحہ و منسوخ دونوں ہیں اور وہ ۲۵ ہیں
دوسری جس میں صرف منسوخ ہیں وہ ۴۳ ہیں تیسری ۵۰ ہیں چھبیں صرف فاتحہ ہیں اور وہ ۱۱ ہیں چوتھی وہ ہیں
جس میں فاتحہ و منسوخ کچھ بھی نہیں ہیں اور وہ ۴۰ ہیں مجموعہ ۱۱۴ ہو گیا۔



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْقُرْآنَ عَلَى عَبْدِهِ

ترجمہ ۱۔ ہر فرد مخصوص ہے اس ذات باری کے لئے جس نے قرآن کو تدریجاً اپنے بندے پر اتارا۔

فتم و سیم: الحمد للہ بفضل بھٹ سورۃ فاتحہ میں آجائے گی۔ نزل باب تفسیر تدریج سے ہے۔ تدریج کے معنی تدریجاً بالآرام اور احوال کے معنی دلجو و مہذبہ آواز۔ تدریج کے معنی آگے میں تحریک التدریج منہا علی علی الاصل یعنی ایک ہی کو اعلیٰ سے اسفل کی طرف حرکت دینا اس کے بعد یہ سمجھ کر تحریر میں ایک تفسیر بالذات دوم تحریر بالعرض تحریر بالقرآن جیسے جو ابھی تحریر بالعرض کی دو قسمیں ہیں ایک مشابہ دوم غیر مشابہ اول کی مثال سوا ثانی کی مثال علم مالہ حرکت ثلث تحریر میں ہوتی ہے جو تفسیر بالذات ہیں اور جو تفسیریں تحریر بالعرض ہیں ان میں حرکت بالبیع ہوتی ہے۔ اب سمجھئے کہ کلام کی بھی دو قسمیں ہیں کلام لفظی اور کلام نفسی کلام نفسی میں تو بالکل حرکت نہیں زیادہ اور نہ بالبیع کیونکہ کلام نفسی ایک صفت ہے جو ذات کے واسطے قائم ہے لہذا کلام نفسی میں اولاد نہ حرکت نہیں ہے اس لئے کہ تحریر بالعرض ہے اور بالبیع بھی حرکت نہیں کیونکہ بالبیع حرکت ماضی کے معنی میں ہوتی ہے کہ پہلے باری تعالیٰ کی نعت متحرک ہو اور اس کے واسطے سے کلام نفسی میں حرکت ہو اور ذات باری میں حرکت نہ ہوتی ہے لہذا کلام نفسی میں حرکت کیسے ہو سکتی ہے ہاں کلام لفظی میں بالبیع حرکت ہوتی ہے یعنی حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے سے اس لئے کہ پہلے باری تعالیٰ نے کلام کو حضرت جبریل پر نازل فرمایا پھر ان کے واسطے سے بہت العزت یعنی آسمان کو دنیا پر نازل ہوا مطلب یہ ہے کہ حرکت اولاد حضرت جبریل امین پر ہوتی اور بالبیع کلام لفظی کے اندر وہاں یہ شبہ پیدا ہوتا ہے کہ قاضی صاحب نے نزل کیوں اختیار کیا؟ نزل کیوں نہیں فرمایا؟ جواب نزل اس لئے استعمال کیا کہ بندہ پر خدا کی کمال نعمت کا اظہار تدریجی کی وجہ سے ہوا نہ کہ نزل کی وجہ سے کہ نزل کی وجہ سے تو قرآن پاک آسمان پر نازل کیا پھر آسمان پر نازل ہونے کے بعد نزل تک آنا تدریجی ہے پس نزل استعمال کیا تاکہ خدا کی کمال نعمت کا اظہار ہو جس کے جو کہ مقام قدر میں معلوم ہے۔

القرآن۔ قرآن کے معنی ہیں ذاتی بین الحق والباطل، جو کہ قرآن مجید بھی حق والباطل میں فرق کر رہا ہے، اس لئے قرآن کو قرآن ہی کہتے ہیں۔ علی عبدہ۔ عبد سے مراد حضور ہیں یہ اعتراض واقع ہو گا کہ منصف نے وصف عبدیت کیوں ذکر کیا؟ رسالت کو کیوں نہیں ذکر کیا؟ جواب یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اوصاف میں وصف عبدیت اولیٰ ہے بمقابلہ رسالت کیونکہ عبدیت کے اندر انصاف حق باطل الیٰ حق و باطل اور رسالت کے اندر انصاف حق باطل الیٰ حق باطل ہوتا ہے تو کیا عبدیت میں نہیں حق ہے اور رسالت میں نہیں باطل ہے اور حق اولیٰ ہے بمقابلہ باطل کے لہذا عبدیت

لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا فَتُحْدِثُ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةِ
 لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا فَتُحْدِثُ بِأَقْصَرِ سُورَةٍ مِنْ سُورَةِ

ترجمہ: تاکہ قرآن سارے عالم کے لئے نذیر اور ڈرانے والا ہو پس چاہئے کہ اللہ پاک نے یا عبد خا میں سے
 اس قرآن کی سورتوں میں سے بالکل چھوٹی سی سورت کے ذریعہ انھیں اہل عرب سے

اولیٰ ہوئی بمقابلہ وصف و رسالت کے۔

تفصیل: لَيَكُونَنَّ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا یعنی نذیر کی نصیر کے مرتب میں تین احتمال ہیں دو تو درست ہیں اور ایک غلط ہے
 اولیٰ کہ مرتبہ قید ہو تو ہم یہ کہ قرآن ہر دو احتمال ہو درست ہیں سورتہ کہ مرتبہ لایم ہو درست نہیں کیونکہ
 معنی ہر نیکے تاکہ اللہ عالم کے لئے نذیر ہو تو گو باری اللہ کے لئے صفت نذیر باریت ہوگی اور صفات باری تعالیٰ
 ہیں تو توفیقی وہ صفات کہلاتی ہیں جو انسان کی طرف سے متعین کر دہ ہیں اور صفت نذیر صفات تو فیض میں سے
 نہیں ہے بلکہ مرتبہ لایم کو قرار دیا جائے وہ تو بخرانی مذکور لازم آئے گی اول پہلے دو احتمال درست ہیں لیکن
 اگر مرتبہ عبد ہو تو اسناد واقعی ہو گا اور اگر زمان ہو تو اسناد مجازی ہو گا لیکن میں لام تعلیلیہ بھی ہو سکتا ہے اور
 عاقبت کا بھی عاقبت کے معنی انجام کار کے ہیں غلت و رعایت میں فرق یہ ہے کہ غلت وجود کے اعتبار سے
 فعل پر مقدم ہوگی ہے اور رعایت وجود کے اعتبار سے فعل سے مؤخر ہوگی ہے اگر لام کو رعایت کے لئے لیا
 جائے تو معنی ہوں گے کہ قرآن کو نازل کرنا کہ یہ قرآن پاک انجام کار کے اعتبار سے ڈرا سوال جو اس صورت
 میں کوئی اشکال بھی نہیں پڑے گا اور اگر لام کو غلت کے لئے لیا جائے تو معنی یہ ہوں گے کہ عالم کے لئے نذیر ہونا یہ
 غلت ہے تنزیل قرآن کی اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا وہ یہ کہ بعض لوگ تو انہیں اپنے کو معطل
 بالعلل کہتے ہیں لیکن ان کے نقطہ نظر سے تو درست ہو جائے گا لیکن اہل سنت والجماعت انہیں باری کو معطل بالعلل
 نہیں مانتے ہیں اور لام کو تعلیلیہ مانتے ہیں انہیں باری کا معطل بالعلل ہونا لازم آتا ہے لہذا لام کو تعلیلیہ اختیار
 کیسے درست ہو گا جواب ہم اس کو مصدحت مان لیں گے اور معنی ہوں گے کہ تنزیل قرآن کی مصدحت عالم کے
 کے لئے نذیر ہونا ہے اب اس مصدحت کو غلت کے قائم مقام کر کے لام تعلیلیہ استعمال کرنا درست ہو جائیگا
 حتیٰ کہ مصدر ہے جسے نیک مصدر ہے انکار کے معنی میں اس وقت حمل عید پر از قرآن پر پائے ہو گا نہ نذیر
 غلط کے قیام کے تعلیلیہ کہ نذیر معنی میں منذر کے ہے اس وقت تو کوئی خرابی ہی نہیں ہوگی ایک اعتراض ہو گا
 کہ انہں نذیل نے کلام پاک میں حضور کے لئے نذیر کے ساتھ معشر میں ذکر کیا ہے پھر صاحب کتاب نے صرف
 نذیر پر کھول اکتفا کیا جواب یہ ہے کہ نذیر بندوں کے لئے زیادہ نا فید ہے مثلاً بدخشیر کے کسیر کہ انذار کے
 معنی میں دلہا مفرت ملوثا ہے اس لئے کہ قوموں کو نقصان نہ پہنچا دے اور اگر دلع غفرت کی جاتی ہے اور
 بدخشیر کے معنی میں جلب غفلت یعنی غفلت حاصل کرنا مضر ہے اور غفلت برے کردہ غفرت اولیٰ ہے جلب غفلت

مِمَّا قَرَأَ الْخَطَاءُ مِنَ الْعَرَبِ الْقُرْآنَ فَلَمْ يَجِدْ فِيهِ قُدْرًا

ترجمہ: فصیح بلیغ کچھ دہل کو پس تیں پایا اس چھوٹی سی صورت کے لئے بڑی کسوٹی کو قاور؛

اس اور یہ کی وجہ سے ہزار ہا کفار کیا اور خود قرآن کریم نے بھی ایک پر کفار کیا ہے جیسے کلمہ قائل ہو، و
اندر حضرت بنی الاقر بنی

تھیں تھی۔ محمدی بابِ تفضل سے ہے اس کے معنی ہیں کسی سے مقابلہ کا مقابلہ کرنا یعنی جیسا فعل خود کیا اسی جیسا لانے کا دوسرے سے مقابلہ کرنا یا فعل مرتبہ پہنچ کرنا۔ محمدی کا ضمیر کا مرجع اللہ بھی ہو سکتا ہے اور عبد کا ضمیر مرجع اللہ کو بنا دے تو کوئی اعتراض نہیں ہو گا اور اگر ضمیر کو مرجع بنا دے تو اعتراض یہ ہو گا کہ فاء عاطفہ ہے اور محمدی کا عطف ہو گا فعل پر اور فاء عطف ہے کہ جب دو جملے معطوف علیہ اور معطوف ہوں تو دونوں میں ضمیر کا مرجع یک ہی ہونا چاہیے اور یہاں ایسا نہیں بلکہ فعلی کی ضمیر کا مرجع اللہ ہے اور فعلی کی ضمیر کا مرجع عبد ہے جواب یہ ہے کہ فائے اولیٰ جو معطوفوں کا عطف ہے وہ عین زحط و عدم کے ہوتے ہیں اور ایک ہوا اگرچہ چند فعلوں پر مشتمل ہو تو ان میں ایک کی ضمیر کا مرجع موصول کو کہنا کافی ہے۔ جولوہ احدہ جو نے کی نظر اندازی بغیر فیضیہ مریدانہ باب ہے ۔

باقی سورۃ من سورۃ سورۃ کہتے ہیں کلام کمال اس فقرے کو جس کا مستقل عنوان ہو اور کم از کم جن آیت پر مشتمل ہو اور کلام کا لغت اس لئے استعمال کیا کہ تاؤ اور سورۃ میں سورۃ کو کبر و ذکر کمال اور تنزیل و تعظیم کے لئے ہے۔ جن سورہ کی قید سے ذریعہ کتب ماوردی سورۃ قول کو نکال دیا کیونکہ کتب صحاح کے کلام پر جس سورۃ کا اطلاق ہوتا ہے، مختصاً قیغ الخط اہم، مصداق ہے بصق کی اور درہم صدر زمین ہے اور صق الکد کہتے ہیں آخر وہ یعنی حق کا بیج مان کر غالب آجانا اور زمین میں اہم نائل کے ہے اور کبر الصوت آواز کو بلند کرنے والا یہ لفظ یہاں تشبیہ استعمال کیا گیا کیونکہ مقرر ایسے وقت بولتا ہے جبکہ لوگ سوئے ہیں اور اس وقت اس کی آواز سب پر غالب آجاتی ہے کسی طرح سے مقرر کی آواز میں سب پر غالب آجاتی ہے، خطبہ، اپنے ہے خطیب کی یعنی مقرر اور اس اوقات میں ہے جیسے کہ مجلس کی اوقات اس کی طرح یعنی اوقات غیر سرور و شادی و المومنین

من العراب الغباء۔ انگریز: ایک ایسے طور پر جس سے نیک فیہ کیونکہ تا علم ہے کہ اگر کسی لفظ کی تفسیر کرنا ہو تو اس لفظ سے قطار کے ذریعہ پر ایک صفت ذکر کر دی جائے اب معنی ہوں گے غائب عرب یعنی پیدائشی عرب فلم عجیبہ قد برآ ائمہ قلہ نے اس صورت کے لئے ہر کسی کو قوافل دھیسر یا یا بیان بار معنی میں علی کے ہے اور یہاں عدم و بولان سے کیا ہے عدم و حوری طوفان اور ان یہ ہے جس لازم قبول کر لزم مراد لیا جائے اور ان کے عدم و بولان لازم ہے عدم و بولان کے لئے قلعہ عالم الغیب والاشہادہ میں ہند اگر کوئی مضحکہ

النَّبِيِّ لِلنَّاسِ بِأَنْتَ إِلَهُهُمْ حَسْبُكَ عَنْ رَبِّهِمْ مِنْ مَثَلِ الْخَلْقِ لَيْسَ بِأَيَّاتٍ وَلَيْسَ بِأَيَّاتٍ وَلَا أَلْفَاظٍ
فَكَشَفَ قَنَاعَ الْإِنْفِلَاقِ عَنْ آيَاتِ مُحْكَمَاتِ هُنَّ أَمُّ الْكَلِمَاتِ وَآخِرُ مَتَابِهَاتِ هُنَّ رُمُوزُ
الْخُطَابِ تَابُوتُهَا وَتَفْسِيرُهَا

ترجمہ: یہ بیان کہ اللہ تعالیٰ نے لوگوں کے لئے نازل کردہ قرآن میں اسی کے مطابق جو ان کو پیش آئیں
معدنہ میں انسانی آیات میں غور کر کے اہل عقل و بصیرت حاصل کریں پھر کشف کر دیا اللہ تعالیٰ نے
ایمان محمد جمید کی کہ وہ قرآن آیات محکمات سے جو احکم کتاب کی اصل ہیں تاویل اور تفسیر کے ذریعہ دور
آیات متشابہات کے قبیلہ سے ہیں جو خطاب ہادی کے ذریعہ سرفہرست ہیں۔

التفسیر: حسب ذکر نما کے معنی میں ہے اور قرآن باب ضرب سے ہے اس کے معنی ظاہر ہونا اس معنی پر کہ بیان
ہے جو تفسیر کے معنی میں کسی چیز کے انجام میں غور کرنا اور تذکرہ معنی میں انجام میں غور کر کے بیان کرنا ہونا نا
اونوا الانبیا: اولیٰہم ذوقی میں غیر لغوی ہے معنی میں صاحب کے: انبیا بمعنی لُب کی لُب کے اصلی معنی
جس میں مغز لیکن یہاں پر ملا عقل ہے کیونکہ انسان کے جسم میں عقل مغزی کی حیثیت رکھتی ہے جس طرح ہے کہ بلا عقل
بھی عقل کی حیثیت رکھتا ہے۔

فَكَشَفَ قَنَاعَ الْإِنْفِلَاقِ عَنْ آيَاتِ مُحْكَمَاتِ: اس موقع پر آیات محکمات کو رد و قبول کے تحت بطور
استعارہ بالکتاب کے تشبیہ دی گئی ہے اہل قرآن دہلیوں کے ساتھ جو مردہ میں بھی پوتی ہیں لیکن شیعہ پر کفر
ہیں کیا ایک مشیہ کو ذکر کیا کہیں مشیہ کے لئے قرآن میں قناع کو طوطا مستعارہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا گیا ہے دوسری تشبیہ یہ ہے
کہ آیات محکمات کو ان میں سے بعض چیزوں کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے جو خزانوں میں رکھی ہوئی ہیں اور یہاں پر
بھی مشیہ کو ذکر نہیں کیا گیا بلکہ مشیہ کے ذکر رکھ کر ان کا قبضہ مشیہ کے لئے قرآن میں انفلاق جس کے معنی انفلاق اب کے
ہیں اور شیعہ کے لئے لازم ہے نفرد و استفادہ تخیلیہ کے ذکر کر دیا ہے پس اس موقع پر رد و استفادہ بالکتاب میں اور
دوامتادہ تخیلیہ میں اس موقع پر ایک استعارہ بھی ہے مگر قرآن میں کچھ سے پہلے فکر اور تشبیہ کے معنی سمجھنا چاہئے
حکم کہتے ہیں معرفۃ انوار کواد تشبیہ کہتے ہیں غیر معروف الفاظ کواد تشبیہ کہتے ہیں کہ جب حکم کے معنی معلوم ہوتے ہیں اور
اس میں غیر استعمال ہوتی ہیں ہر تار و باں جمید کی کیا سوال ہو گا اور باں کشف کیا یا ضرورت ہو گی پس صفت
کو کلمات کے اوسے میں کشف کا لفظ استعمال کرنا درست نہیں کیونکہ کشف مسبق: افسوس یہاں پر یہی چیز کے
اندروں میں شیعہ ہوتی ہے نہ بھرا سکو کھولا گیا ہے دو کلمات کے اندر تفسیر میں تھا پھر کشف کا لفظ ہیے استعمال کرنا
درست ہو گا اس کے جواب دہاں کے الفاظ کے اندر جو صفت ملی ہے وہ دو تشبیہ جو استعمال: اشیاء میں کیوں کر
ہو مطلقا انفلاق نفی میں ہے اور کشف سے اس لفظ کو رد کر دیا گیا جو خزانہ اشیا میں غیر اہل جو رہے ہو۔

وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ وَلِأُولَئِكَ أَجْرُكَ اللَّهُ تَعَالَى لَمْ يَذْكُرْ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ أَجْرُ الْمُتَّقِينَ

القدس والجبروت وقد لهم قواعد الاحكام

ترجمہ :- اور اللہ نے ظاہر کیا اور شہیدہ حقان کو اور ایک لطائف کو ان لوگوں کے لئے رکھنا جو ایمان عالم مشہور ہوا ہے کہ غیب کی حق چیزیں اور صفات جلال کی پوشیدہ چیزیں ان لوگوں میں غور کریں اور بیان کیا لوگوں کے لئے احکام کے قواعد

ایک مذمت

اشکال نہیں، لفظ کشف کو ذکر اور مستہجاء و درجہ جواب دہ ہے کشف کے جو معنی آپ نے بیان کیے یعنی مسبق بالمتحرک یعنی یہاں مراد نہیں بلکہ کشف کے معنی ہیں انرا ہوا کشف یعنی اول امر سے اسکو کشف طریق سے انرا اور اسکا علم عرب میں استعمال میں موجود ہے متیقن کرنا کہ یہ حق کو کشف کر یعنی ضرورت سے تنگ کر دینا مطلب نہیں کہ پہلے کشف و کشف اس کے بعد تنگ کیا اس صورت میں ہے اقرار ہی نہیں ہوتا ہر روز جسے وہ کہتی ہیں حکم فاعل یعنی ہمارے اسلئے اگر صدر اولے کو صدر کی طرح آتی ہیں اور اس کے معنی اور اور اشارہ کے ہیں، خطاب کرتے ہیں توجہ لفظ تعالیٰ فرمیں کلام کو مافوقی طرف متوجہ کرنا

تفسیر :- خواہ جسے ہمہ نامعنی یا غامض کی اس لئے کہ جو لفظ فاعل کے وزن پر جاس میں اور جو لفظ فی ردی الغفور کی صفت ہوں ان کی یہ تفاعل کے وزن پر آتی ہے، حقانی سے ہے حقیقت کی حقیقت کہ جس کی وجہ سے حق ہو لفظ حق سے ہے لطیف کی لطیف کہتے ہیں اس لئے کہ جو وقت طرے کا لفظ اس غوامض الحقانی اصل میں ہے الحقانی انصاف یعنی انصاف الحقانی الوصف ہے اور لطائف اللہ تبارک و تعالیٰ انصاف موصوف الی الحق ہے یعنی اللطائف الذوق، تاکہ کہتے ہیں عالم شہود کو اور ملکوت کہتے ہیں عالم غیب کو وجہ یہ کہ ملکوت کے وزنی پر مبالغہ کا عید آتا ہے لفظ ملکوت کے معنی ہوں گے کامل سلطنت اور بار خدائی کی کامل سلطنت عالم غیب میں ہے اس وجہ سے ملکوت کے معنی عالم غیب کے ہیں جیسا کہ غیب کی معنی پوشیدہ قدر میں کہتے ہیں صفات جمال کو اور جبروت کہتے ہیں صفات جلال کو، وقدہم لهم قواعد الاحکام، تمہید باب تعقیل معنی دیکھنا، انوار عابد ہے قاعدہ کی قاعدہ اس اصول کی کہتے ہیں جس کے ذریعہ اس کے تجزیات کے اصول کو جاننا جائے، احکام جمع ہے حکم کی حکم اس خطاب کو کہتے ہیں جو متغیض کے انزال کیساتھ متعلق ہوا کہ جس حکم کا اطلاق ان چیزوں پر بھی ہوتا ہے جو خطاب کے تحت میں حاصل ہوتی ہیں جیسے علت و اثر، وجوب و فرضیت، اوضاع و وضع کی وضع کہتے ہیں اس علت کو جو قاعدہ حکم کے لئے دنیا کی کمی ہو جیسے سورہہ میں حضور نے فرمایا تھا، ائمان اعطوا میں عظیم و الطوائف ان میں لفظ طوائف علت ہے جو ان ذلہ حکم کے لئے مفید ہے، ان خصوصیات آیات اس

و ارضاعها من نصوص الایات والمآخذ ایذا ب عنهم الوجس ویطهرهم تطهیرا فمن
 كان له قلب او نطق السمیع وهو شهید فهو فی الدارین جمیدا وسعیدا ومن لم یوفع
 الیه راسه واطفأ نبراسه یفیش ذمیما ویصی فی سعیرا یا ایها الذی یوفی انفس المجدود

ترجمہ:۔ ہاں لوگوں کی عقلیں اس حال میں کہ وہ مستطہیں نصوص الایات والمآخذ سے مکمل ہوں اور
 باطنی شہادت کو دور کر کے یہیں جس شخص کو اپنے دل میں ہے یا اپنے کانوں کو سمجھو دل تو بجا کر دینا کہ ان کے دل کا حال
 مستطہ ہے اور اکثریت میں ہر ایک کی اور خبر غلطی کی طرف سرنا تھا یا اپنی طرف سے اس شخص کی اور اپنے نور وضعت کو بھی یا
 تو وہ دینا کہ اندر غم و غم کو کر زندگی گذارے گا اور یقیناً جہنم میں داخل ہو گا جس سے وہ نکلتے ہیں کا وجود واجب یعنی ضروری
 ہے اور ان کے وہ حالات جس کی خاصیت بہت کثیر ہے۔

روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کو حال بنا دیا جائے لفظ قواعد و انشاء سے ذمہ کہ اس پرانی ہے یہی نصوص تو بیان
 ہو گا اوصاف کا نصوص جس سے نص کی اور جس کے ہیں جو اپنے معنی پر ظاہر و باطنی ہیں اور ان کے الفاظ اس معنی کو
 بیان کرنے کے لئے لائے گئے ہوں۔ اوصاف جسے پہلے کیا اور اپنے کہتے ہیں روشنی کو۔

تفسیر:۔ مصنف نے جب اللہ تعالیٰ کے اوصاف بیان کرنے سے فراغت پائی اور اللہ کے اوصاف میں سے اس کا
 ایک وصف منزل پر آیا بھی تھا خواب منزل علیہ السلام ان بندوں کے اوصاف جو مکلف ہیں قرآن منزل کے احکام کے ذکر کیے
 ہیں چنانچہ ان کے اوصاف کے اعتبار سے مصنف نے ان کی تین قسمیں بیان کی ہیں ان تین قسموں کو پہلے پہلے کہندہ
 جب پہلا جو کہ نور فطری طور پر ایک ایسی صلاحیت تھی کہ آئینہ ہو کہ نور کی کہنے کے انہوں نے قدرت بیکار جاتی ہے
 اس کو نور فطرت کہا جا رہا ہے اور باری تعالیٰ کے فرمان فطر علیہ السلام علیہ السلام کے نور فطرت کے نور فطرت کے نور فطرت
 الاسلام میں کسی کی طرف اشارہ ہے چنانچہ کلام اللہ جو کہ نور فطرت کے اس درجہ کی رحمت اور انشاء اللہ کے احکام ہو چکے
 ہیں تو یہ خود اپنے نور فطرت کو صحیح مقصد میں استعمال کر کے اس دعوت کو قبول کر لیتا ہے اور اس حد میں داخل ہو جاتا ہے
 اور اوہ اپنے نور فطرت کو کھینچ کر کے دعوت رسول سے اعراض کرتا ہے اور احکام کا انکار کر دیتا ہے پہلے
 جب کہ یہ کہا جائے کہ اس نے اپنے نور فطرت کو باقی رکھا اور دوسرے کو قبول کیا جائے گا۔

اس لئے اپنے نور فطرت کو کھینچا یا اس دوسرے کو کھینچ کر کہ اس پر اللہ سے جسکے معنی اعراض کرنے کے ہیں۔ اور اخطا
 اخطا نیز اس کے جسکے معنی جواز کو کھینچا دینے کے ہیں مصنف نے تفسیر کیا ہے پھر صلی اللہ علیہ وسلم نے حق کو قبول کر لیا اس کی
 دوسری قسم میں انھوں نے احکام کو روک کر یا انکار کر کے اپنے قلب کو کھینچ لیا اس سے ان صاف کر لیا ہے کہ قرآن پاک
 سے صحیح طریقہ سے قطع یاب ہو سکے اور حقائق و وقایع کا اور لگ کر کے اور یا بشری چیزوں کے ساتھ ملوث رہا ہے

لا يلقى المتعاليه والقصدي الحكم فيه الا من برع في العلوم الدينية كلها الصواعق والنور

وفاق في الصناعات العربية والفنون الأدبية، ونوعها وإطالها أحدثت نفس بيان

اصنف في هذا الفن كتاباً يمتدح على صفوة رابطن من عظماء الصحابة وعلماء

التابعين ومن دونهم من السلف الصالحين ويطوى على نكت بارعة ولطائف الفقه

استنبضها ان ومن قبلي من افاضل الساعرين اماثل الحقيقين ويعبر عن وجوه

القرارات المشهورة الغريبة إلى الأئمة الثمانية الشهورين الشواذة المريبة عن

القراء العتبرين

ترجمہ: علم تفسیر کا حاصل کیا اور اس میں کلام کے روپے ہونا صرف اس شخص کو ملتا ہے جو علوم دینیہ میں فانی ہو اور مذاہات عربیہ اور فہون ادبیہ کے تمام اقور میں فانی ہو اور باذات سے دل میں یہ بات پیدا ہوتی تھی کہ میں ایک کتاب کھول اس فن تفسیر میں ایسی کتاب جو مشعل ہو فاعل ان چیزیں پر جو جو تھیں مجھ کو بڑے مضحکہ سے اور علم ان میں سے دو ان کے بعد ملت صاحب سے اور اس کتاب جہاں ہاں سے نکلتا ہے جو فانی ہوں اور اس کے لطائف پر جو خوش کن ہوں کہ کہیں کو میں نے مستطیع اور مجھ سے پہلے فاعل اس فن میں نے اور بزرگ نے تحقیق نہ اور فاعل کر کے ورم کر کے جو مشورہ یا اور منسوب ہیں ان کتاب کے لطیف کہ کہ ان مشغول ہیں اور فاعل شاد کہی صورتوں کر بھی ظاہر کر کے جو دردی میں قرار معبرین سے۔

لقد علمنا ان اصل سے مراد کلام اللہ سنت رسول و اصل فقہ اور فرقہ سے مراد فقہاء و علماء و فلاحی عنادات ہیں۔ یہ فرقہ کا سکون طرح بھی کہ علم کفایت عمل کے ساتھ متعلق ہو گا یا نہیں مگر کفایت عمل کے ساتھ متعلق نہیں ہے تو اس کو صرف انہی کہتے ہیں اور متعلق ہے تو ان کو کفایت عمل پر توقف ہو گا یا نہیں نظر انداز کرنا اس سے حاصل ہو سکتا ہے کہ بعض فقہاء و متکلمان سے حاصل ہو سکتا ہے تو اس کا رد اور اصل و سنت دونوں کا اطلاق ہو سکتا ہے اور اگر کفایت عمل پر توقف ہے تو اس کو بعض مفسد کہتے ہیں یہاں یہ مفسدات جو بدعتہ دی و معلوم اور ان کو کفایت عمل پر توقف نہیں ہوتا اور یہ مفسدات جو بعض مفسد کہتے ہیں اور

وتسمى أم الفراء أن لا تها مفتحة ومبدأه فكانها أصله منشأه ولذلك تسمى إنساناً أو
لأنها تشتعل على ما يقيد من التنازع على الله عز وجل والتعبد بأمره ونهييه وبينان وعدا
ووعيدة أو على جملة معاني من المحكم النظم والاحكام العملية التي هي سلوك الطريق

ترجمہ :- اور وہ منافقین کا نام ہے۔ منافقین کہہ رہا ہے کہ جو کسی سورہ نزلان کے شروع یا وسط یا آخر میں آکر قرآن کا حصہ بن جائے یہ اللہ کے دعوے کے خلاف نام ہے۔ یہی حال کہ اسی سورہ میں اس کا نام آتا ہے جس میں اس سے بڑا کوئی نام نہیں ہے۔

یہاں یہ بھی فراموش نہ کرے کہ سورہ نزلان کے تمام اقسام میں جو کچھ مذکور ہے اس میں سے جو کچھ اللہ تعالیٰ کے حکم کے خلاف ہے اسے نہ ماننا چاہیے۔ اور اگر کسی نے یہ سوچا کہ سورہ اپنے اندر لکھے ہوئے ہیں تو ان کے مفاد کو سمجھنا چاہیے۔

علم اور عمل اور انکساری کا مفاد ہے۔

[illegible]

کہ سورۃ فاتحہ کو نشانہ درست نہیں کہ کو نشانہ کہتے ہیں جس سے اشارہ کا حد درجہ اور سورۃ فاتحہ سے قرآن کا
 حد درجہ انہیں ہے لہذا سورۃ فاتحہ کو نشانہ کہنا کیسے درست ہو گا جواب صاحب کتاب نے سورۃ فاتحہ کو حقیقتہً نشانہ
 نہیں کہا ہے بلکہ اگر کو نشانہ ہے تو یہ کہنا کا فقط استعمال ہو لہذا کوئی اعتراض نہیں ہے اور دنیا میں طوطے سے ہم قرآن
 کی دو دو تسمیہ اور تسمیہ بیان کی ہیں اول یہ کہ قرآن پاک جس جتنے معانی، با تفصیل بیان کیے گئے ہیں ان میں اہم اول
 منظم مقام سورۃ فاتحہ کی بیان کر رہے گئے ہیں، منظم مقام نشانہ باری اور اس کے واسطہ اولیٰ کا تکلف ہونا اور
 بیان بخیر اور وجہ دفعہ بلا استعمال خبر کے اور یہ تلمیح اور دہد کا استعمال خبر کے اندر اباب میں یہ بات کہ یہ بیان اور
 چیزیں اہم کیوں ہیں تو جواب اسکا یہ ہے کہ قرآن پاک کے اتار کر کے سے مقصد ہمارا اور ہمارا کو بیجا نہا ہے اور وہاں
 پہلوی چیزوں سے حاصل ہے تاوانو نظم و نوازی تو معرفت ہمارا حاصل ہوتی ہے اور یہاں ہر وقت سے ماسا کی معرفت
 حاصل ہوتی ہے اب غریب یہ معلوم کریں کہ سورۃ فاتحہ میں ہمارے چیزوں پر کسے تسمیہ کی ہے تو یہ کہیں گے کہ اولیٰ نشانہ سے
 تاکہ اولیٰ میں تک نشانہ بیان کی گئی ہے اور تاکہ خبر کے ذریعہ قصد بالامر والہی بیان کی گیا ہو اور انصاف علیہم سے
 وغیرہ بیان کیا اور غیر المقصود علیہم ولا انصاف میں سے وغیرہ بیان کی گئی ہے بعض لوگوں نے تاکہ یوم الدین سے بھی
 بیان وغیرہ لیا ہے اس طریقہ پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزا کا نام لے تو اچھے بندوں کو جس سے اور برے کو ورنہ
 سے جزا دے گا اس کا نام ہے اور اس پر وہ یہ کہ صفت نشانہ قصد الامر والہی کا صدق یا تاکہ خبر کو بھی بیان کیا
 اس آیت میں صرف عبادت کا ذکر ہے اور عبادت قصد الامر والہی کو مستلزم بھی نہیں ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ ایک
 سے قصد الامر والہی کا ذکر ہو گیا صحیح ہے؟ جواب یہ ہے کہ نام لازمی کے عبادت کی تعریف کی ہے ایمان کی فعلی اور
 اللہ محبتنا تعظیم یعنی فعلی اولیٰ کو نام کر کے لے لے لہذا بطریقہ تعظیم اس تعریف سے معلوم ہو کہ عبادت قصد الامر کو مستلزم
 ہے لہذا تاکہ خبر میں قصد کا بیان ہو گیا پھر لوٹ کر فراموش کیا کہ عبادت قصد کو تو مستلزم نہیں ہے جیسا کہ بعد میں
 کی عبادت کی جائی ہے لیکن گفتار جو عبادت کہتے ہیں وہ اہم اولیٰ کے لحاظ نہیں ہیں اور نہ وہ مبطلان یا اہل
 ہر دین کو کہتے ہیں بلکہ عبادت قصد بنا کر وہ بھی کو مستلزم نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ کفار کی عبادت کے لئے فقط عبادت
 کو مبطلان استدلال کے استعمال کیا ہے استفادہ قصد کے ایک کی فعل واقعی کو مفید کیا تم تشبیہ دجائے اور پھر اس مصدر کے اشتقاق
 کو اس فعل کے لئے استعمال کر لیا جائے یہاں بھی یہ بات موجود ہے اس لئے کہ اس کفار کے فعل داخل کو تشبیہ دی گئی
 عبادت تعظیم کے ساتھ اور پھر مصدر عبادت کے اشتقاق میں بعد ازین وغیرہ کو ان کے فعل کے لئے استعمال کیا ہے
 یہ ہے کہ ان کے لئے عبادت کا فقط استعمال کیا ہے لہذا اشارہ اور کمال حقیقت پر ملاحظہ کرنا کیسے درست ہے کہ
 لہذا ثابت ہو گیا کہ عبادت قصد الامر والہی کو مستلزم ہے اور جیسا کہ مستلزم ثابت ہو گیا تو تاکہ خبر کو قصد الامر
 والہی کا صدق قرار دینا درست اور یہ سورۃ فاتحہ منظم معانی پر مشتمل ہے تو اگر اہل قرآن پر مشتمل ہے اور جب اہل قرآن پر مشتمل
 اہل قرآن کہلانے کی سخن ہے تو کہہ سکتے ہیں اس میں کو جواب تمام ہو جائی طرف سمیٹ لیتی ہے اس طرح سورۃ فاتحہ
 نے اہل قرآن معانی کو اتنی طرف سمیٹ لیا۔ دوسری وجہ سمیہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں تفصیل بالقرآن جو چیزیں بیان کی
 گئی ہیں وہ دوسری چیزوں سے خلق کر گئی ہیں یا لہذا حکام نظروں سے احکام نظروں سے احکام نظروں سے احکام

الستقیم والاطلاع علی مراتب السعداء ومنازل الاشقياء وسورة الذکر والواقیة
والکافیة لتذکیرک وسورة الحمد والشکر والدعاء وتعلیم المسئلہ لاشتغالہا علیہا
والصلوۃ لوجوب قراءتہا واستجوابہا فیہا۔

ترجمہ :- راست پروردگار تائیک جنوں کے مرتبے اور درجاتوں کے ٹکڑے سورۃ النہر اور واقیہ اور الکافیہ
نام بھی اسی وجہ سے کہا جاتا ہے اور سورہ الحمد سورۃ الشکر سورۃ الفہم سورۃ تعلیم المسئلہ نام بھی کہا جاتا
ہے کیونکہ سورۃ ان چیزیں ہیں جن سے آدمی کو اس کا نام معلوم یعنی نام بھی ہے کہ نہ کہ نام نہیں اس سورۃ کا پڑھنا واجب ہے۔

جن سے مقصود اللہ کی معرفت پرستی اعتقادیات اور احکام علیہ ان کہتے ہیں جن سے تقصود باتلک کل چیز کی معرفت جیسے
صلوۃ وقیوم اور یہ دونوں چیزیں اجمالی طریقہ پر سورۃ فاتحہ میں پائی جاتی ہیں تو کواکمل قرآن سورۃ فاتحہ میں موجود ہے لہذا
ذکر کردہ بیان کے مطابق سورۃ فاتحہ فقرہ کلمائے کی تحقق ہے یہ سمجھنے کے بعد اب یہ سمجھنے سے صنف کی عبارت میں
سلوک طریقہ المستقیم کو بعض لوگوں نے احکام علیہ کی صفت نام ہے اور اطلاع علی مراتب السعداء کو حکمت نظر کیلئے
نام ہے اور بطور نفی فقرہ کہتے ہیں اور یہوں نے تقدیر میں عبارت اجمالی احکام سلوک طریقہ المستقیم نام ہے لہذا
ترجمہ یہ ہو گا کہ سورۃ فاتحہ مشرب قرآن پاک کے اجمال معانی پر یعنی احکام نظر اور احکام علیہ پر احکام علیہ کو وہ احکام ہیں
جو احکام مستقیم پر چلنے کے ہیں اور احکام نظر تنبیہ بخت کو رکھ کر احکام علیہ اور یہ بخت کو رکھنے کے درجہ پر مطلع ہونے سے
بہت کم ایک فرقہ کی ہیں یہ شخص کرنا یا وہ درست نہیں کیونکہ اس کے معنی تو یہ ہیں کہ سلوک طریقہ مستقیم میں اعتقادیات
کی ضرورت نہیں اور اس طرح مراتب سعداء اور منازل اشقیاء کی حیثیات کی ضرورت نہیں حالانکہ اگر ایک کے اندر دوسروں
کی ضرورت ہے کیونکہ سلوک طریقہ کل نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعتقادیات درست نہ ہوں اسی طرح سعداء اور
اشقیاء کے مراتب پر اطلاع نہیں ہو سکتی جب تک کہ تعلیمات پر اطلاع ہو بلکہ مناسب یہ ہے کہ اگر کوئی ان کی صفت ان کے بارے
کو دوسروں کا بیان نہ کرے لیکن اگر کسی کے بعد تقدیر کا لفظ مقدار جو کا اور تقدیر کی ضمیر معانی کی طرف لوٹے گی اور
ترجمہ میں ہو گا کہ سورۃ فاتحہ مسئلہ ہے علم معانی قرآن یعنی احکام نظر اور احکام علیہ پر ایسے معانی جو افادہ کرتے ہیں
لہذا مستقیم چلنے اور منازل سعداء و مراتب اشقیاء پر مطلع ہونے کا۔

وسورة الذکر والواقیة والکافیة لتذکیرک۔ اب یہاں سے تین نام اور ذکر کر رہے ہیں اولی سورۃ کنز وقیم
دانیہ ستیم کا ذکر اور کہتے ہیں کہ تینوں کی وجہ تسمیہ وہی وقت اخیر کی وجہ تسمیہ ہیں جو احکام قرآن کے ذیل میں بیان کی گئی
یہیں طور کا ذکر کرتے ہیں اس میں کو جو محفوظ کر کے کسی چیز کے اندر رکھ دیا جاتا ہے یا دفن کر دیا جاتا ہے تو گویا سورۃ

والشاقیۃ والشقاء لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی شفاء لكل داء والسبع الثانی لانہا
سبع آیات بالاتفاق الا ان منهم من عد القسمیۃ آیتہ دون النعت علیہم ومنہم من

ترجمہ: اور شاقیہ اور سوزہ الشقاء بھی کیونکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ سورہ ہر بیماری کے شفاء
ہے اور اسے الثانی کہا "بھی کیونکہ یہ سورہ بالاتفاق مسات آیتیں ہیں۔ ہاں بعضوں نے بسم اللہ کو
ایک آیت شمار کیا انعت علیہم کو بھی اور۔

بقیمہ گذشتہ رہا تم بھی ایک خزانہ ہے کہ کہ قرآن پاک کے ضامین عرض یہاں ہیں اور حق بنی ہیں اور سورہ فاتحہ
میں آج کل موجود ہیں بلکہ سورہ فاتحہ کثرت کلام کی مستحق ہے بعض لوگوں نے سورہ بکتر کی وجہ سے حضرت علیؓ کے قول کو
ذکر کیا حضرت علیؓ کا قول ہے کہ الفاخر حرکت میں کثیر تحت العرش یعنی سورہ فاتحہ ایسے خزانہ سے نازل آگئی ہے
جو قرآن کے نیچے ہے بلکہ سورہ فاتحہ کو کثیر کہہ کر مستعد اور دایہ میں اس لئے کہتے ہیں کہ جملہ دعائی قرآن اس میں ہو
ہیں تو یہ سورہ فاتحہ واقعی اور پورے طور پر قرآن کو لینے والی ہے اسی طرح سارے ضامین پر شکل ہونے کی
وجہ سے اس کا الفاظیت کریموں میں ہے بلکہ سورہ فاتحہ کا قیام بھی ہے۔

سورۃ الحمد والشر والذکر و تعظیم السنۃ اور سورۃ فاتحہ کا نام سورہ حمد اور سورہ شکر اور سورہ دعا و تعظیم
السنۃ بھی رکھا ہوا ہے اس لئے کہ سورہ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے جہاں حمد شکر و تعظیم اور نام سورہ فاتحہ کے
اور ذکر کر رہے اور ہمارے دل کی وجہ سے ہمیں یہ سب ہے کہ سورہ فاتحہ ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے جو حمد
تو اس نے مشتمل ہے کہی ہوئی کا ذکر و اذکار اور شکر پر اس وجہ سے کہ قرآن ارحم سیکر کا کلمہ الحمد والذکر کے الفاظ
بیان کئے گئے ہیں اور یہاں دعا اس کے ختم ہونے پر حالات کرتے ہیں اور دعائے کا اعلیٰ سبیل انعام ذکر کرنا بھی شکر
قریب ہے اور وصف کی عبارت میں شکر سے مراد شکر قریب ہے اور دعا اور سورہ فاتحہ اس طرح سے مشتمل ہے کہ اس میں اذکار
الاعمال کا تسبیح کا ذکر ہے جو دعا ہے اور تعظیم سنۃ اس لئے کہتے ہیں کہ اس سورہ میں حمد و ثناء کے لئے اپنے بندوں کو مانگنے کا
طریقہ ہے دعا ہے اس لئے کہ دعا ہے اپنے اعداء کا ذکر و کیا جس سے ہر سکتا ہو یا کہ مانگنے سے پہلے ہی مسئلہ مذکور
قریب کو پاک و اور ہر سکتا ہو یا کہ ان کے ذکر و ذکر کے بتلادیا کہ پہلے وسیلہ بھیج دینا دعائی قبولیت کا سبب بڑا سبب
بنا ہے پھر ان کے کما حقہ ذکر کیا جس سے تعظیم دیکھ کر شخص اپنے حق فیض کئے دعا رشتہ بنا لیتے بلکہ دوسروں کو متوکی
کھینچا جائیگا؟

والص لہ الخ اور سورہ فاتحہ کا نام سورہ صلۃ بھی ہے کیونکہ سورہ فاتحہ کا پڑھنا فرض ہے جیسا کہ امام شافعیؒ

من عکس وتثنی فی الصلوة والانزال ان صح انها نزلت بکلمة حیث فرضت الصلوة
وبالدینة لاحت القبلة وقد صح انها مکمل لقوله تعالی ولقد اتینا الک سبعا
مین الثمانی وهو مکمل۔

ترجمہ۔۔۔ بعضوں نے اس کا انکار کیا اور غلطی اس کو رد کیا۔ پڑھا جاوے یا نہ پڑھا کر کے اس میں ۷۰ دفعہ پڑھا کرے
مجھ کو کہہ پہلی دفعہ نازل ہوئی کہ میں نماز میں پڑھنے کے وقت۔ دوسری دفعہ میں یہ کہ قبلہ جہاں نماز پڑھیں
کہ یہ سورہ کی کہ کہ لفظ قل کا قول ولقد اتینا ک سبعا من الثمانی جو اس سورہ ہی کے بارے میں ہے وہ آیت
مکمل ہے۔

دوسرا گزشتہ کے نزدیک ہے یا مستحب یعنی غیر فرض ہے جب کلام الخطیہ کے نزدیک ہے یہ سورہ فاتحہ کا گیا اربوں
نام ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کا نام اس پر ہذا فرض ہے یا واجب ہے بلکہ یہ جب بھی نماز کے ساتھ اس کا ایک
تعلق اور اتفاق ہے اس کا نام اس کو سورہ صافہ کہتے ہیں یا اس پر فرض ہے امام شافعی کے مسلک کو بیان
کیا ہے کیونکہ وہ جب اور فرض ان کے نزدیک ایک ہی معنی میں ہے اور استحباب سے امام صاحب کے مسلک کو بیان کیا
کیونکہ استحباب کے برابر یا فرض پر ہذا اس معنی کو بھی شامل ہو جائے گا جو احناف کے نزدیک واجب ہے۔
اور الثانیہ والشفاء بقول علیہ السلام اور سورہ فاتحہ کا نام سورہ شافہ اور سورہ شفاء بھی ہے کیونکہ حضور
ﷺ شافہ ہے کہ سورہ فاتحہ ہر قسم کی بیماری کے لئے شفاء ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ

تفسیر میں یہاں سے سورہ فاتحہ کا جو پہلا آیت میں شافی ذکر ہے اس میں اس کی وجہ یہ بیان کی کہ یہ جس کا
مامل ہے کہ جو شافی مرکب ہے دو لفظوں سے لفظ صبح اور لفظ شالی سے جس کے معنی سات کہ ہیں اور وہ سورہ
یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے اندر بالاتفاق سات آیتیں ہیں اب وہ سات آیتیں شمار کرنے میں اس طرح پہل کی کہ جو لوگ
بسم اللہ کہ جنت کے قائل ہیں تو وہ بسم اللہ کو بھی آیت سمجھتے ہیں اور الحمد للہ رب العلمین کو دوسری آیت اور الرحمن الرحیم کو تیسری
اور الحمد للہ رب العلمین کو چوتھی اور یا کعبہ والکعبتین کو پانچویں اور یا ہدانا الصراط المستقیم کو چھٹی اور صراط اللہین انور
ہم ساتویں اور جو لوگ بسم اللہ کو سورہ فاتحہ کا جز نہیں سمجھتے تو وہ الحمد للہ رب العلمین کو پہلی آیت سمجھتے ہیں اور
صراط اللہین آٹھٹی علیہم کو چوتھی اور صراط المستقیم و لا الضالین کو ساتویں اور یا کعبہ والکعبتین کو ساتویں آیتیں کہتی
ہیں لہذا یہ سب کچھ ہو گا لیکن یہ بات یاد رہے کہ بعض لوگ صرف اس بات کے قائل ہیں کہ سورہ فاتحہ میں چھ آیتیں
ہیں اور صحت اس کی یہ ہے کہ بسم اللہ کو آیت نہ مانا جائے اور صراط اللہین اور صراط اللہین کو ایک آیت نہ مانا جائے جس سے اس

بقیہ مکتوباتہ طور پر چھپائیں اور بعض لوگ آٹھ آیتوں کے قابل ہیں ہوتا ہے کہ اس وقت یہ ہے کہ ہر ایک کو چھ
آیت مانا جائے اور صرف اٹھ ان سے علیحدہ کیا جائے اور اس کے بعد نیز ایک ٹھوس وجہ کا قول الحسن یعنی کہ ہے
اور آٹھ کا قول ابوسعید یعنی کہ ہے اس میں دو مسئلوں پر نظر رکھتے ہوئے قاضی کا لفظ اتفاق کیا گیا ہے صحیح ہو جائے
جواب اس کا یہ ہے کہ اتفاق سے مراد جو علماء کا اتفاق ہے اور ایک درکار اس سے باہر نہ جائے اختلاف نہیں کہلاتا
بلکہ اس کو خلاف کہتے ہیں لہذا اتفاق کا لفظ استعمال کرنا صحیح ہے

نفسیہ۔ تفسیر ابی ہاشم سورۃ فاتحہ کے دوسرے جز یعنی ثانی کہنے کی وجہ تفسیر بیان کرتے ہیں تو اس کا حاصل
یہ ہے کہ ثانی جس سے ثانی کی جو اسم مفعول کا صیغہ ہے جیسا کہ ثانی جہ ہے ثانی کی اور ثانی کے معنی ہیں بار بار کی
ہوئی چیز ثواب سورۃ فاتحہ کو ثانی کے نام کے ساتھ اس لئے موسوم کیا کہ یہ ثانی بار بار پڑھی جاتی ہے یا اس
لئے کہ اس کو درجہ ثانی کی گیا ہے ایک مرتبہ کہ میں فرضیت مکتوبہ کے وقت اور دوبارہ مدینہ میں تحویل قبلہ
کے وقت قاضی صاحب کا لفظ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مدینہ کے اندر اس کا دوبارہ نزول صریحاً ہے کیونکہ
انہوں نے ان صحیح کا لفظ استعمال کیا ہے یعنی جتنے کے اوپر لفظ ان استعمال کیا ہے جو تردد کے واسطے آتا ہے جس کا مطلب
یہ ہوا کہ دوبارہ مدینہ کے نزول کے اندر اس کے نزول کی جتنی ضرورت ہے اور صحیح کے قریباً و قریباً کہ یہ تو اس سے یہ ثابت
ہوگا کہ مدنی ہوتا ہے صریحاً ہے اور اس کا صیغہ بر دلیل یہ دیتے ہیں کہ جو چیزیں قرآن پاک ہونے کی حیثیت سے مکتوبہ
نازل ہوئیں وہ مستقل صورت ہونے کی حیثیت رکھتی ہیں اب اگر سورۃ فاتحہ کا نزول دوسرے لئے ہوتا تو اس کے
مکتوبہ پہلے کے سورۃ فاتحہ مستقل دوسری میں ہیں ایک تکہ والی دوسری حدیث دلی حالانکہ سورۃ ایک ہی ہے لیکن اس
کا جواب دیا جاتا ہے جواب یہ ہے کہ دوسری مستقل ہونا اس وقت لازم آتا ہے کہ دوبارہ مستقل سورۃ ہونے کی حیثیت
سے نازل ہوئی اور ایسا ہوا نہیں بلکہ بعض اہمیت کو ظاہر کرنے کے واسطے دوبارہ مدینہ میں نازل کی گئی لہذا سورۃ فاتحہ
کا نزول اگرچہ یہ کہ نزول فی المدینہ کے بارے میں کلام تھا لیکن کہ کہ اندر نزول یقینی ہے اور قاضی صاحب نے
اس کی کمی ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا فرمان و کفر آیتیں سبھاں الثانیہ سورۃ فاتحہ کے ارے فی الزل
ہو گیا کیونکہ اس کے ذریعہ سے اللہ تعالیٰ نے حضور پر احسان فرمایا ہے اور یہ آیت خود بھی ہے تو اس کے معنی ہوتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
نے سورۃ فاتحہ عطا کر کے احسان کو میں فرمایا ہے اور جب احسان کو میں فرمایا ہے تو ضروری ہے کہ سورۃ فاتحہ لازماً کہیں
جو جگہ جو تردد لازم آئے گا اس چیز کا احسان جتنا جواہر ہے کہ نہیں دی گئی ہے اور یہ بات ثابت ہوتی ہے مستحب ہے نیز
اس آیت کا سابق و سابق بال کہ کہ اسے میں نازل ہوا جو قرآن ہے اس بات پر کہ ولقد آتیناک سبھاں الثانیہ کی ہے
اور جب یہ آیت کی ہے تو سورۃ فاتحہ کا کہ ہونا یقینی ہے ولقد آتیناک سبھاں الثانیہ کے شان نزول کے بارے میں تفسیر
یہ لکھی ہے کہ جب قرآن مجید اترنے کے بعد تھوڑے عرصے میں آیا جو کہ حضور اور آپ کے اصحاب سخت غم سال اور صومک
کی حالت میں تھے اس لئے آپ کی طرف اس کی طرف ایسے اظہار نہیں کیے کہ کوئی متنبہ نہ ہو دیکھا کہ قرآن
جہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا تھا ازل فرمائی کہ اسے رسول بھیجے آپ کو سورۃ فاتحہ عطا ہو جس کے اندر سات آیتیں ہیں اور پڑھے وہ
لا قرآن عظیم ہے اور یہ دیکھا کہ حضرت رسول کے اندر کارہ میں جب یہ نزول ہو گیا کہ انہیں اور اس کے ساتھ قللت صرف

دنیا میں کارآمد ہیں تو گو آب کے پاس اعلیٰ موجود ہے اور اس کی پس اندلی میں جب وہ اندلی رکھتے ہوتے تب کی طرف
 متوجہ نہیں ہوتا تو آب اعلیٰ نہ گتے ہوتے اس کی طرف کیوں توجہ فرماتے ہیں لیکن جو کہ اللہ تعالیٰ کے یہ معلوم تھا کہ حضور کا
 ان کا فعل کی طرف دیکھنا کسی باطنی ذاتی غرض کی بنا پر نہیں تھا بلکہ اپنے ہوا کی خاطر تھا اس لئے اللہ تعالیٰ نے حضور کو
 ایسی چیز کی تقدیر فرمائی جو اصحاب کے لئے کارآمد و تسلی بخش ہو چنانچہ فرمایا اسوۃ لاکم فی عظیم الخ یعنی آپ ان کے پاس سے علم
 رکھائیے اور تم میں کے واسطے تواضع ہو کر رہتے ہیں ان کے واسطے تسلی بخش چیز ہوگی کسی نے خوب کہا کہ جب یہ خدا کا
 برا ملک سیلانی اس شانِ خدائی سے بھی آیت کے کی جوتنگ آئید ہوتی ہے بعض لوگوں نے سورۃ فاتحہ کی جو تیسری
 ایل قائم ہے کہ نہ ذکر کے اندر حضور پر غرض ہیں اور آپ نے تقریباً ڈیڑھ سال تک کے اندر نہ صرف وہ ادا کی ہیں اگر
 اگر آپ سورۃ فاتحہ کو مدنی آتے ہوتے تو اس کے معنی یہی کہ سورۃ فاتحہ کے بغیر ڈیڑھ سال تک نہ ہوتی مالاکیا بات قرآن
 میں اس میں سورۃ فاتحہ جو اختصاص ہائے کمال ہے اصل ہے وہ کسی کی آنکھوں سے اور نہیں اس میں سورۃ فاتحہ کی ہے
 مصنف کی جو بات و توفیق فی الانزال میں ایک اعتراض ہے کہ لہذا میں صاحب نے و توفیق فی الانزال استعمال کیا ہے
 کے معنی ہیں کہ سورۃ فاتحہ کو بار بار انا لکھا ہوا ہے حالانکہ انہیں یہ ہے کہ حضور کے بعد واسطہ توفیق جو تھوڑا ہے اس کے
 دو جواب ہیں ایک تو یہ کہ یہاں توفیق میں کیفیت کے جس کے معنی یہ ہیں کہ بعد از ان میں دوسرے نازل کی گئی لیکن حکایت
 حال انیس کے لئے حقیقت حال ذکر کر دیا دوسرا جواب یہ ہے کہ توفیق تو حال ہے صرف فی الصلوۃ میں اور فی الانزال کا حقیق
 توفیق غلظت ہے اور توفیق توفیق پر لیکن معلوم کو حقیق کے معلوم علیہ کو اس کی جگہ پر قائم کر دیا جیسے غلظت تبار
 بار و اس کے معنی ہیں کہ میں نے جان کر کہ میں نے کھلا اور خدا پائی پلا تو دیکھو یہاں پر حقیقت لفظ انوار بارگاہ سے پہلے توفیق
 ہے ایک اعتراض اور میں ہے کہ سورۃ فاتحہ کو مشق بھینچ کر پڑھتے ہیں کہ شہادہ بھینچتے مقرر کیا ہے کہ سورۃ
 فاتحہ ایک ہی سورۃ ہے جس کو کئی مرتبہ نازل کیا گیا جواب یہ ہے کہ تعدد آیات کی وجہ سے جمیع کا حقیق استعمال کیا گیا کیونکہ سورۃ کا
 کلمہ استغفار ہے آیات کے کلمہ کو جو کہ توفیق حاصل کی کارآمدی کا ذکر چھوڑ دیا ہے اس لئے کہ اور مدنی کی حقیقت کا واضح جواب
 بھی ضروری ہے کہ اور مدنی کے بارے میں مفسرین کے تین قول ہیں اول یہ کہ سورۃ قبل الجورۃ نازل ہوئی تھی کہ ہے جہاں
 بھی چاہے نازل ہوا اور بعد الجورۃ نازل ہوئی وہ مدنی ہے چاہے چاہے نازل ہو تو یہ کہ اس آیت میں خطاب بدل کے ہے ہر وہ
 کہ ہے وہاں کہیں نازل ہوا وہیں میں ہاں ہر وہ کو خطاب ہر وہ مدنی ہے خواہ کہیں نازل ہو تو یہ کہ جو کہ اس نازل ہوئی وہ کسی
 اور کہ میں نے نازل ہوئی وہ مدنی اس نازل کی بنا پر ایک واسطہ تبارگاہ سے تھا لہذا اور مدنی کہ جسے کہ وہ آیات جو سفر میں
 نازل ہوئی ہیں تو آیات نہ کی ہیں اور مدنی میں میں میں تبارگاہ و واسطہ تبارگاہ سے تھا لہذا اور مدنی کہ جسے کہ وہ آیات جو سفر میں
 میں ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

من الفاتحة وعليه تراءى مكة والكوفة وقبيلها وهاوین المبارك والشافع وخالفهم
قراء المدينة والبصرة والشام وفقهاهم وهاوینك والروافضی ولم یضغ ابو حنیفة
فی شقی فظن انها لیست من السورة عند كاهن مثل محمد بن الحسن الشیبانی عنها

ترجمہ :- بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد سورہ فاتحہ کا جزیہ اول اس پر قارئین کو کوٹ اولین کے فقہاء اور ابن براک اور
اور امام شافعی ہیں اور قارئین مدینہ اور مصر و الشام اولین کے فقہاء اور مالک اور امام اوزاعی نے مخالفت کی کہ بسم اللہ سورہ
فاتحہ کا جز نہیں اور امام ابو حنیفہ کسی چیز کی تصریح نہیں کیا چنانچہ عثمان بن عوف امام صاحب نجد کا سورہ فاتحہ کا
جز نہیں ہے اور امام محمد بن الحسن سے جزیہ فاتحہ کے متعلق سوال کیا گیا

تقسیم :- علامہ تفتازانی فرمایا کہ بسم اللہ کے قرآن میں ہوگی دوحیث ہیں ایک سورہ فعل میں ہوگی اور
ایک سورہ کے شروع میں ہوگی اس بات میں تو سب کا اتفاق ہے کہ سورہ فعل والی بسم اللہ قرآن یک کا جزیہ ہے اور سورہ
انکی کا بھی جزیہ ہے اور جو بسم اللہ سورہ کے شروع میں ہے اس کے بارے میں اولیاء کیا اختلاف ہے کہ مالک اور حنفیہ متنازع تھے
پس کہ بسم اللہ قرآن میں ہے یا جز نہیں ہے یہ جان لیں کہ سورہ فاتحہ کا جز ہوا وہی وجہ کے امام مالک بسم اللہ کو قرآن میں وجہ قرار دیتے ہیں
اور جزیہ میں اور سہرا اختلاف تھے قرآن کی تفسیر کی ہے جو تواتر اسطور سے تفویض ہو جائے یہ بلاشبہ کی تفسیر امام اشعری
سے خارج کر دیتے ہیں اختلاف متاخرین اور شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ قرآن کا جزیہ اس کے بعد اختلاف متاخرین اور شوافع
کا اختلاف ہے اختلاف اس بارے میں ہے کہ آیا بسم اللہ سورہ کا بھی جزیہ ہے یا نہیں تو خلاف متاخرین اس بات کے قائل ہیں
کہ بسم اللہ سورہ کا جز نہیں ہے حتیٰ کہ سورہ فاتحہ کا بھی جزیہ نہیں اور شوافع اس بات میں تو سب متفق ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزیہ
اور بسم اللہ ہی اس میں ہے بلکہ فقہاء کرام دوسری سورتوں کا بھی جزیہ ہے یا نہیں تو بعض شوافع کہتے ہیں کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جزیہ ہے
بقدر سورہ فاتحہ کا جزیہ ہے اور بعض کہتے ہیں کہ جزیہ سورہ فاتحہ کا جزیہ ہے اس بات کا صحابہ کی عبادت کو کوئی رنج نہ عبادت مذکورہ سے خاصی
صحابہ نے اپنے گھر میں کرنا کیا اور اگر کہ بسم اللہ قرآن کا بھی جزیہ ہے اور سورہ فاتحہ کا بھی یہ رد و رد عوے ہیں ایک
جزیہ قرآن کا دوم جزیہ فاتحہ کا جزیہ و عوے میں قرار دینا اور مصر و الشام اور امام اوزاعی اور امام مالک مخالفت ہیں
اور دوسرے عوے میں امام ابو حنیفہ مخالفت ہیں تو مطلب یہ ہوا کہ امام صاحب جزیہ فاتحہ کے متعلق ہیں لیکن جزیہ
قرآن کے متعلق نہیں تو کیا قاضی صاحب علامہ تفتازانی کے بیان کے متعلق ہیں کہ علامہ تفتازانی نے تو سب ان

ایک اکرانہ مستند میں حضرت قرآن ہی کے قائل نہیں ہیں ماحصل یہ کہ امام صاحب جو عزت قرآن کے تو ذرا اہل میں نہیں عزت
 فاتحہ کے قائل ہیں جس عزت فاتحہ کا انکار قرآن طالع پر ثابت ہو جائے کہ امام صاحب کو نہ کہہ رہے تھے اسے اور کو نہ ہیں یہ
 باجیت تفسیر خود بخود پہلی مرتبہ ہی کلام اللہ سورۃ فاتحہ کا ترجمہ اور عالم صاحب نے اس میں جو تفسیر رکھوت اختیار کیا اور عزت
 کی لکھتے تھے کہ یہ تفسیر رکھوت اختیار کیا یہ دلیل ہے اس بات کی کہ آپ عزت فاتحہ کے قائل نہیں ہیں اور اسی وجہ سے
 امام صاحب ہم امام کو صحت فاتحہ کے ساتھ ماننے کے جس قائل نہیں یہ چیز از شرع اور عزت قرآن ہوتا اس طور سے ثابت
 ہوتا ہے کہ ایک مرتبہ امام کو اس کے سوال کیا گیا کہ امام اللہ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے تو آپ نے جواب میں فرمایا یا ائین الحقین
 کلام اللہ محفوظ ہے کہ ائین الحقین ہم امام اللہ ہی ہے بلکہ امام اللہ ہی کلام پاک کا جو ہے کہ آپ یہ اعتراض کریں کہ امام مختار کا
 قول امام صاحب کی بات کا مستند کیسے بن جائے گا تو میں جواب دوں گا کہ امام ابو یوسف خود امام مختار اگر کسی قول کو
 اپنی طرف منسوب کرے تو وہ قول امام صاحب کا ہو گا اور امام مختار کا ہی قول کو کسی اپنی طرف منسوب نہیں کیا جائے
 قول بھی امام صاحب کا ہو گا اب یہ بات ثابت ہو گئی کہ امام صاحب ہم امام اللہ کی عزت قرآن کے قائل ہیں اب نہ اس
 اور نہ عزت شریعت سے ہم امام کے ساتھ جتنے مرد و عیش بطور دلیل بیان کی ہیں ایک حضرت ابیہ سرہنگی دیکھ کہ حضور نے
 فرمایا کہ سورۃ فاتحہ کی سات آیات ہیں اول ہم امام الحقین الرحمہ ہے اور دوسری روایت حضرت ام سلمہ کی دیکھ کہ حضور نے
 سورۃ فاتحہ کی عورت کی اور تیسرا حدیث الرحمہ بعد اللہ ابیہین کو ایک روایت شامکین ابیہیم نے کی روایت سے ہم
 اللہ کا مستقل ہے جتنا ثابت ہو جائے اور امام اللہ کی روایت سے ہم امام کا ناقص ثابت ہوتا ہے ابیہیم مختلف روایت
 کی وجہ سے اختلاف امام کا امام اللہ کہتے تھے اور تیسری روایت امام الحقین کلام اللہ ہے اور چوتھی
 دلیل امام اللہ کا اتفاق ہے نیز شریعت کے ساتھ اس بات کی تائید کی گئی ہے کہ کلام اللہ کو قرآن کے قائل کریں
 جائے لیکن ہم امام سے مخالفت نہیں کیا گیا اور اس کے جو روئے سب قبول کا اتفاق ہے لہذا معلوم ہوا کہ امام اللہ پر ناقد
 ہے قاضی کی ظاہر جو بات پر اعتراض ہے وہ کہ آپ کی دلیل نہیں جاملے ہے بلکہ امام اللہ پر قرآن چنانچہ ثابت ہوا ہے لیکن
 عزت قرآن ثابت نہیں ہوتا کہ وہ کہ دلیل دینا مقصود ہے عزت فاتحہ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ قاضی کے پیش
 قدم روایات ہیں اول ابیہیم دوم ترویج الحقین اور دوسری اثبات شریعت میں ہیں نیز عزت امام کو چار دلائل
 سمیرہ تھے یعنی دلیل بطور عزت قرآن کا کہہ کر کہ قاضی دیکھ کر غیور ہو گیا تو دوسرا جواب ہے کہ کچھ اہل دلیل عزت
 قرآن پر بھی غور کر لیں اور دوسری دلیل سے عزت قرآن معلوم ثابت ہو جائے اور دوسری دلیل سے عزت قرآن ملاحظہ
 فرمائیے ہر گز اس میں شک نہیں ہو گا

ایک اشکال ائین اللہ میں یہ ہے کہ ائین اللہ حقین تو سرور حق کے نام اور آیات کی تعداد اور حق کی تعداد کو
 کہ تعداد میں ملتا ہے اب سب چیزیں ائین اللہ میں جو ہیں برائے کو میں لڑکان کہنا چاہیے حالانکہ یہ چیز قرآن نہیں ہے
 بھی درجہ میں اول یہ کہ ائین اللہ حقین سے مواد میا ہوتا ائین کے صاحب ہیں اور میا ہوتا ائین کے صاحب
 ان تمام چیزوں سے مخالفت ہے اور ہم اللہ جو جو حق میں لڑکان ہیں اول کہ لڑکان میں نہ درست نہیں ہے دوسرا وجہ
 یہ ہے کہ ائین اللہ حقین میں جو ہے اس سے ملتا ہے لڑکان غیر ائین اللہ حقین اور جس کے بارے میں قرآن کا ہونا

نقل مابین الدینین کلام اللہ لنا احادیث کثیرہ منہما راوی ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ
 نے علیہ الصلوٰۃ والسلام قال فاتحۃ الکتاب سبع آیات اولہن بسم اللہ الرحمن الرحیم
 وقول ام سلمۃ قرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الفاتحۃ وعد بسم اللہ الرحمن الرحیم
 ایتہ ومن اجلہا اختلف فی انہا ایتہ برأسہا او بما بعد ہا والرجاع علی ان رابین الدینین
 کلام اللہ والوفاق علی انہا فی المعاصف مع البیانۃ فی تجرید القرآن حتی لم یکتب

ترجمہ: جواب میں فرمایا مابین الدینین کلام اللہ امام شافعی کے دلائل مختلف احادیث ہیں ایک ابو ہریرہ سے
 روایت کیا کہ حضور نے فرمایا کہ فاتحۃ الکتاب کی سات آیتیں ہیں انہیں پہلی آیت بسم اللہ الرحمن الرحیم ہے اور دوسری
 قول کہ حضور نے سورۃ فاتحہ کو پڑھا اور بسم اللہ الرحمن الرحیم اور ثواب علیہن کو لکھا ایت شامکہ اولیٰ فی رد المحتار کو جو
 سے اختلاف کیا اس آیت میں کہ بسم اللہ ایت لم ہے یا غیر تام ہے اور الرجاع ہے اس بات پر کہ مابین الدینین کلام اللہ ہے اور اتفاق
 ہے برہنہ کے ثابت کرنے پر معاصف میں اجماع ہے یہ قرآن میں برابر اللہ کے حکم کی ہیں کسی نہیں لکھا جاتا ہے!

قطعی ہے وہ اس سے خارج ہے سلطان چیزوں کو لکھنا اقراض کرنا درست نہیں کیونکہ ان کا قرآن نہ ہو ناقص ہے یہ ایک کلام تو
 اپنے خولانہ کے دلائل سے اس اختلاف کے دلائل سے اللہ کے قرآن کو جو کہ اس سے پہلے دلیل ہے حکم دیکھیں امام
 بخاری و امام مسلم نے روایت کیا حضرت انس سے حضرت انس نے فرمایا اگر میں نے حضور کے کچھ کلمے پڑھیں اور حضرت ابو بکر و عمر
 کے کچھ پڑھیں میں ان میں سے کسی نے کچھ نہیں کیا بسم اللہ الرحمن الرحیم کا اس سے ثابت ہوا کہ بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزو نہیں ہے
 کیونکہ اگر جزو تھا تو اس طریق سے فاتحہ کو پڑھا کرتے جو اس طرح پڑھتے جیسے ملا لکھا نہیں کیا دوسری دلیل حدیث
 قدس ہے لا حضرت ابو ہریرہ سے روایت ہے حضور نے فرمایا کہ فاتحہ کے آیتوں میں سے سات آیتوں کے دلائل ان سے
 کرواؤ اگر کسی نے انہیں نصف فاتحہ میرے لئے ہے اور نصف میرے لئے اور میرے لئے جو کچھ ہے وہ اس کو روایا جاتا ہے حضور
 نے فرمایا کہ جب تک ہے الحمد للہ رب العالمین تو اس کتاب سے ہفتی پڑھو پندرہ کتاب الرحمن و الحمد للہ رب العالمین پندرہ اس حدیث
 سے معلوم ہوتا ہے کہ سورۃ فاتحہ کا قائل اللہ سے ہے اگر بسم اللہ سورۃ فاتحہ کا جزو ہوتا تو بسم اللہ سے ہوتی جیسے قطعی حالانکہ
 ایسا نہیں کیا گیا تیسری حدیث جو کلام الحمد للہ رب العالمین سے روایت کیا ہے وہ کہ عبد اللہ بن مسعود نے فرمایا کہ جو کچھ میرے آپ نے پڑھا میں سنا
 اگر میں پڑھتا تھا بسم اللہ الرحمن الرحیم الحمد للہ رب العالمین پس جب فاتحہ پڑھتا تو میرے والد سے کہتا ہے پڑھو بحال یہ

والیاء متعلقاتہ بخلاف تقدیرہ بسم اللہ، قرآن الہی یتلوہ متروک کذا لک یضمی
کل فاعلی ما یجعل التسمیۃ مبداً لکذا اولی من ان یضمی ابداً لعدم الباطل بقا، وما
یدل علیہ او ابتداء فی الزیادۃ اذ فیہ۔

ترجمہ :- اور یہ متعلق بہ فعل بخلاف تقدیر کے اس کی تقدیری عبارت ہوگی بسم اللہ قرآن اس لئے کہ جو چیز بعد میں
آئی ہے وہ ان قبیلہ متروکہ ہے اور ایسے ہی تقدیر لئے ہر قسم کے ترخوانا ایسے لفظ کو جس کے لئے تسمیہ کو سید کرنا یا اجناسے اور یہ
لفظاً قرآن و تقدیر اسے اوّل ہے بقایہ لفظ ابداً اگر تقدیر لئے کے کو سید ہونے اس فعل کے جو لفظ ابداً کے مطابق ہو
یعنی ایسا فعل نہیں آیا یا اس پر صا دل لئے اور نہ کوئی ایسا لفظ آیا یا اس کا جاسا ابداً پر دل ہو اور نہ وہی سے قرآن
کو تقدیر اسے یا بقایہ استعمال کے کو نکالنا متعلق تقدیر اسے میں زیادہ اضافہ ہے،

اسلام میں جدت بہر معنی اسلام میں جدت بہر کہنے سے جو حضرت منقل فرماتے ہیں کہ میں نے تور رسول اللہ اور حضرت ابراہیمؑ
اور حضرت شریفؑ اور حضرت علیؑ کے پیچھے نہ آؤں مگر یہی جتنا پیچھے نہ آؤں کہ میں اللہ سے شروع نہیں کر سکتا تھا اس حدیث سے بھی
معلوم ہوگا کہ سید ہونے والا قرآن نہیں ہے کیونکہ اگر سید ہوتا تو مختلف سے نشا اور خود خصوصاً لہم ان کو سورۃ فاتحہ کے ساتھ شروع کرتے اور
خود حضرت منقل کا بھی یہی عقیدہ تھا کہ لہم اللہ الحمد کا جو نہیں کیونکہ اگر قرآن خود تو سید جدت کے ساتھ عمل تفسیر فرماتے اور امام
افغانیؒ نے خود روایت میں پیش کیا ہے ان کا جواب یہ ہے کہ لہم لہ سے جو روایت ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ خصوصاً لہم اللہ کو
بقسمت یک پر حاشا تھا تو بعد از ان سے وہاں پر یہ کہ روایت میں تو خود تعارض ہے بلکہ متعارض روایت سے استدلال کرنا
کیسے درست ہوگا؟

تفسیر :- اب قاضی صاحب لفظ لہم کے بارے میں پانچ پیش کریں گے (۱) غوی (۲) صفائی (۳) علم کلام (۴) مفت (۵)
وہم لفظ پہلی بحث غوی ہے غوی بحث کا مطلب تو یہ ہے کہ لہم میں باء حرف جار ہے اور حرف جار وہ ال جہر کہتے ہیں۔
جو فعل اپنے فعل کے معنی کو کہیں کہ لہم تک جو یہی لہم اس کے لئے فعل پہلے جس کو کوئی یا ایسا ہے اور فعل بھی مذکور
ہو تاہم اگر میں خود لہم کو تو یہ تب تو اس کے متعلق ہو یا لگا اور اگر نہ تو یہ ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو اس فذول
بہر جہر کے علاوہ کوئی قرینہ غوی قائم ہو گیا نہیں اگر قرینہ غوی قائم ہے تو اس قرینہ کی مدد سے اس فعل میں کو بہت
جر کا متعلق ان لیا جائے گا اور اگر قرینہ غوی قائم نہ ہو تو انحال عام میں سے کوئی فعل مقدور لک لیا جائے گا یا نہ کے
بعد کے لہم نہیں بلکہ ہر بار ہے اور اس کا متعلق فذول ہے اب اس کے متعلق کے بارے میں دو صورتیں ہیں یا فعل فذول
ہو گیا یا لہم تقدیر ہو گا پھر فعل کی دو قسمیں ہیں ایک فعل عام دوم فعل خاص بعض لوگوں نے فعل عام کو تقدیر ناجائز

یعنی ابدال کو اور دلیل یہ ہے کہ فعل ابدال افعال عام میں سے ہے اور اگر ظرف مستقر لاحق انفعال میں ہے انا جاتا ہے
 و اناس موقیع پر جس ابدال جو فعل عام ہے مقدر انا جاتے گا دوسری دلیل یہ ہے کہ ابدال کو مقدر لاشعنی کی وجہ سے حضور
 کے فرمان میں مطابقت ہو جائے گی اس لئے کہ حضور کے فرمان میں میں میرا کا لفظ استعمال کیا گیا ہے حدیث کل امر
 انک ابل لم یسد آئیں اور بعض لوگوں نے لفظ ابتدائی مقدر انا ہے اور انھوں نے اس کو حلال سمیت بنا لیا ہے اور یہ حضرات
 اس کو اختیار کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس میں ردیم کے معنی پائے جاتے ہیں کہا جاتا ہے کہ یہ کلمات کو
 کا مطلب ہے لیکن نامی میضائی فعل خاص نہیں فعل اقرار کو مقدر مانتے ہیں اور قرینہ بیان کرتے ہیں کہ ضمیر
 کے بعد حرف آ رہی ہے وہ از قبیل است لہذا و از قبیلہ مقرر ہے بلکہ نامی صاحب نے ایک قاعدہ کلیہ بیان کیا کہ ہر کام کو
 دانے شخص کو یہ جواب کہ جس کام کو تسمیہ سے شروع کرے اس کام پر دلالت کرنے والے لفظ سے ایک فعل مشتق ہوا
 کہ وہ اسم کو اس کے متعلق کر دے نامی صاحب اپنے مسلک کو بیان کرنے کے بعد ان لوگوں کی تردید کر رہے ہیں جن لوگوں نے
 ابدال کو مقدر افعال عام اور ترکیب کی وجہ بیان کر رہے ہیں بلکہ کوئی فعل حقیقی نہیں آیا جابجا ہے جو دلالت کرے فعل ابدال پر ایسے ہی
 ان فعل کی بھی تردید کر رہے ہیں جو ابتدائی مقدر مانتے ہیں وہ تردید ایک توحید ہے جو ابدال کے تحت گذر چکی دوسری ہے
 کہ ابتدائی مقدر مانتے کسی صورت میں حذف زیادہ ماننا چاہیے بایں طور کہ ابتدائی کو اب جتنا توخر نہیں گئے اور ہم
 التبرکات اصل یا اکثر یا اکثر کے متعلق ان کو پھر خبر نہیں گئے ایک تو لفظ ابتدائی مقدر ماننا اور دوسرے کا قائل یا
 نہ نہ حذف اقرار کے اس کے اندر زبانی افعال نہیں ہے اور دلالت حذف اولیٰ ہے بقا کا کثرت حذف کے مفرد
 اقرار کی صورت میں جس میں قلت حذف ہے وہ اولیٰ ہوگی بقا کا ابتدائی کے کہ اس میں کثرت حذف عام سے
 یہ بات بھی سمجھ میں آئے گی کہ لفظ اقرار کو مقدر ماننا اولیٰ ہے بقا کا قرائنی کے کہ بلا حق جواب جابجا کو مقدر مانتے
 ہیں کو دلیل بات کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ نہیں کہ جہاں بھی ظرف مستقر جو اس کا متعلق فعل عام ہو گا کہ یہ
 قاعدہ اسمی موقیع پر ہے بلکہ کدو پیر کوئی قرینہ خصوصی موجود ہو اور یہاں قرینہ خصوصی موجود ہے لہذا نامی صاحب
 مقدر انا درست ہے اور دوسری دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضور کے فرمان لم یسد آئیں اثرات فی انابت لہ
 مراد ہے لفظ لفظ ابدال انا نہیں ہے لہذا یہ کی دلیل درست نہیں ہے نامی صاحب کی خرافات پر ایک اعتراض پر لکھیے
 اعتراض یہ کہ آپ نے قاعدہ کلیہ بیان کر کے جو ہے قریب ہے کہ مذکور بغیر کل فاعل یا قبل التسمیہ سبب اس کے معنی یہ ہوئے
 ہیں ہر کام کرتے والے اس کام کو مقدر مانتے کہ اس کے لئے تسمیہ کو بدلنا ہوا ہے حالانکہ یہ انہیں ہے بلکہ اس لفظ کو مقدر
 مانا جاتا ہے جو اس کام پر دلالت کرے جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں پر عبارت مقدر ہے اصل عبارت یہ ہے بغیر لفظ
 بدین معنی اعمی التسمیہ سبب اقرار پر تسمیہ ہو گا کہ ایسے لفظ کو مقدر مانا جائے گا جو اس فعل حقیقی پر دلالت ہو اور
 دوسرا جواب یہ ہے کہ لفظ آئیں صفت استعمال ہے جب لفظ کو مراد ذکر کیا تو اس سے مراد رال ہے اور جب لفظ ضمیر
 کا مراد بنا یا تو مراد اس سے مراد ہے۔

وَيَقْتَرِبُ الْعَمَلُ هُنَا أَوْ قَرِيبًا قُلْتُ تَعَالَى بِسْمِ اللَّهِ يَحْمَدُهَا وَقَوْلُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ اأْمُرْ بِالْعَمَلِ
الْإِحْسَانِ أَدْخَلَ فِي الْقَطْعِ وَأَوْفَى لِلْوُجُودِ فَإِنَّ اسْمَهُ تَعَالَى مُقَدِّمٌ عَلَى نَقْلِ تَأْكِيدِ لَوْ أَنَّ جَعَلَ
أَمْرًا مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْفِعْلَ لِأَيْتِمٍ وَلَا يُقْتَرَبُ بِهِ شَرْعًا بِالْمَبِيدِ رَأَى اسْمَهُ تَعَالَى يَقُولُ عَلَيْهِ
الصَّلَوةَ وَالسَّلَامَ كُلَّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَمْ يَبْدَأْ بِاسْمِهِ تَعَالَى فَهِيَ أَيْتَمٌ

ترجمہ نہ اور وہ غیبی میں مغل کو فتنہ کرنے کا ارادہ فرماتا ہے جبکہ فرمان والا اسے اندھو پر لایا ایک غیبی شخص ہے اس نے کنگز تعلیم اہم ہے اور انھیں ضرور بادشاہت کرنے کا ارادہ ہے اور غفلت میں اس کو دخل ہے اور جو کام کے متعلق ہے۔ کیونکہ ان ہی کا نام فرما کر برقعہ ہے اور یہی ہے جو سکیم اہم اس کی کہ اگر وہ قرار دے گی کہ عزت کے لئے اس حیثیت سے کہ فعل اس وقت تک شرعاً معتبر اور اہم نہیں ہے چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اس کی ابتداء نہ کی جائے اس لئے کہ حضورؐ نے فرمایا ہے کہ جو بہتم بالشیان کام جس کا آغاز باری تعالیٰ کے نام سے کیا جائے وہ خاص اور عام ہر کام ہے۔

[illegible]

وقیل الباء للمصاحبة والذی متبرکاً یا اسم اللہ اقرأ وھذا او با بعدہ مقول علی
السنۃ العباد لعلو کیف یتبرک بالسمیہ ویجود علی نعمہ ویرسال من فضلہ۔

ترجمہ :- اور بعض لوگوں نے کہا کہ اس حاجت کے لئے یہ اور معنی ہاں صورت کے اندر یہاں کے کہ میں شروع ہوا ہوں
اسم ال میں کہ میں تپس ہوں علی فضل التبرک اللہ کے نام کے ساتھ اور اسم اللہ سے ملکر ضرورتاً فتح تک بندوں کی زبانی
کھلا دیا گیا ہے تاکہ بندے یہ جانیں کہ اللہ کے نام کے ساتھ جو کچھ میں کرنا چاہتا ہوں اس کی کتبوں پر اس کی تعریف کیے جاتی
ہے اور اس کے فضل کا سوال کیونکر کیا جاتا ہے۔

وجود ہم کنایہ مافی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا نام تمام چیزوں پر مقدم ہے اور اس کے تقدم ہونے کی دو وجہ ہیں ایک وجہ کہ اللہ کی تمام
نام مستحیات پر مقدم ہے بلکہ اللہ کا اسم بھی تمام اسماء پر مقدم ہونا چاہئے دوسری وجہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کا اسم تمام اسماء کی واسطے
الست ادرا فی اللہ پر مقدم ہونا چاہئے بلکہ اسم ہاں مقدم ہو گا تمام افعال پر بلکہ اس سے توقع بھی مقدم کر لیا گیا تاکہ تقدیم
اس کے وجود واقعی کے مطابق ہو جائے۔ اب اس پر کسی ملاحظہ فرمائی کہ اسم ہاں کی کو اللہ بنا درست نہیں کیونکہ اللہ علیہ السلام
غیر مقصود نہ تھا نہ تو یہ اپنے اسم ہاں کی کو از سر نو غیر مقصود بنا دیا اور درست نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ اس حیثیت
تھیں کہ وہ مقصود اللہ ہی کے واسطے ہی تھے کہ فعل اس کے غیر شرعاً مکمل اور نام نہیں ہو سکتا جبکہ قرآن ہی ہے
کو امر ذی الہیہ میں اس کا اسم استعمال ہوا ہے قرآن ہی کا جبکہ قدرت پروردگار ہی ہیں اللہ کی تمام افعال و اوصاف داخل
ہو کر اس کا تفصیل میں اور اسم تفصیل کا استعمال تین طریقوں میں سے کسی ایک کے ساتھ ہوتا ہے یا تو اس کے ساتھ افعال
نام کے ساتھ یا صفت کے ساتھ اور یہاں پر کوئی نام بھی طریقہ نہیں ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ قاعدہ مطلق نہیں بلکہ اس
وقت کے ساتھ بلکہ اسم تفصیل خبر ہو اور تفصیل علیہ معلوم ہو اور وجہ تفصیل علیہ معلوم ہو اور اسم تفصیل خبر ہو تو اس وقت
طریقہ نہیں ہے کوئی طریقہ ضروری نہیں اور یہاں یہی بات ہے کہ کوئی اسم تفصیل ترکیب میں خبر بھی ہے اور تفصیل علیہ معلوم
ہے نہ کہ کوئی اسم تفصیل خبر ہو اور اس ملاحظہ فرمائی کہ اس کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تقدیم اختصاص پر زیادہ ملاحظہ کرنے والی ہے
اور تقدیم کو تفصیل میں زیادہ داخل ہے تو مطلب یہ ہوا کہ اگر تاخیر ہو تو یہی اختصاص کو زیادہ لیکن زیادہ نہیں بلکہ ہر دو اس طرح
تاخیر کی صورت میں تفصیل کو زیادہ لیکن زیادہ نہیں بلکہ ہر دو لاکھ، ایک صورت میں بلکہ اختصاص میں اور مطلقاً تقدیم
ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمام صحیح ہیں تو اسم تفصیل ایک کن معنی میں یا اسم ذیل کے ہیں جیسے ذیل معنی میں دل کے ہے اب
کوئی اعتراض نہیں ہر نام

تقسیم ہو جو کہ اول میں تفصیل ہو چکی ہے اس صورت میں بھی جبکہ اگر استغاثہ کے لئے لیا جائے اب یہاں کہنے میں کہ
یا اس حاجت کے لئے لیئے اسے تو اس صورت میں ایک اعتراض پڑے گا اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی حاجت کے لئے
بنا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں ترجمہ یہ ہو گا کہ میں قرأت کرو ہاں اس حال میں کہ تپس ہوں اللہ کے نام

وانما لكسوت الباء ومن حق الحرفي ان تقترن اختصاصها بالزوم الحرفية والجبر
كما كسوت لام الامر لام الانصاف، داخلته على المظهر المفصل بينهما وبين لام
الابتداء ولام التاكيد.

ترجمہ: ما دیکھ کر دیکھا گیا اور تاکہ حرف مفرد کا حق یہ تھا کہ ان کو فتح دیا جائے تاکہ دیکھنے کی وجہ سے یہ کہ
باز زوم قضیت اور نہ فتح نہ ہونے کی لزومیت کے ساتھ مخصوص ہے جس طرح کہ لام امر کو کسرو دیکھا گیا اور لام انصاف
کو جبکہ وہ منظر پر داخل ہو کسرو دیکھا گیا فرق کرنے کے لئے لام امر اور لام انصاف کے درمیان اور لام انصاف اور لام
تاکید کے درمیان۔

کے ساتھ اور اس ترجمہ میں ایک قسم کے بنے اپنی اور بندہ کی ریزی ثابت ہوتی ہے جو کسی طرح: اے اللہ تعالیٰ ہی شان
شان نہیں ہے اس کا قافی صا حیرت جواب دے کہ ساطق انیس مراحض بنک التلبس علی قصد التبرک مراد ہے کہ
ب کولہ اشکال نہیں یہ دو قول تھے اہل کے بارے میں اور جیسا کہ آپ متذکر میں سمجھ چکے ہیں کہ اس قول کو تائید کر
کر ہے تو وہ مصنف کے نزدیک ضعیف ہوتا ہے پس ایسے میں بھی قول ثانی مصنف کے نزدیک ضعیف ہے اور ضعیف یہ
کہ ایک استقامت کے معنی میں لینے کی صورت میں مطلب یہ ہے کہ بارگاہ کام میں نہیں بننا جب تک کہ شروع میں اللہ کا نام نہیں
اور صاحب کا وہ مطلب یہ ہے کہ بعض اللہ کا نام ترک کے طور پر نہ لیا کوئی زیادہ اہمیت جس سے بے یقین کر کے بعد اب
سمجھئے کہ مصنف بڑا دیر پا بندہ سے لیکر تمام کمال کا مطلب دے رہے ہیں اسکل یہ ہے کہ بسم اللہ سے لیکر ضرورتاً خدا
تسبیح سب کلام اللہ کا قہر ہے اور بارگاہ استقامت اور صاحبیت کے لئے مانتے ہیں تو اس کے معنی ہوتے کہ ذات ہادی خود
اپنے نام سے مدد طلب کرتی ہے اور خود اپنے نام سے برکت حاصل کرتی ہے اور خود ہی تعریف کرتی اور خود ہی عبادت کرتی
ہے اور خود ہی ذات سے اپنے لئے دھماکتی ہے اور یہ سب چیزیں اللہ کے حق میں تو کیا بندوں کے حق میں بھی
مستند ہیں تو اس کا جواب یہ کہ کلام اللہ کا بندوں کی قربانی ہے بلکہ یہ اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کی قربانی کھلوانا چاہتے
ہیں تو فرمایا اللہ تعالیٰ بلسان بندہ یہ سب فرمایا ہے جس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ ایک جوان چڑھے ہوئے آدمی سے
خط لکھو لے تو دیکھو وہاں برق جالچہ اور عالم لکھتا ہے میں خیریت سے ہوں اور میری جانب سے تم کو سلام ہو چکے
یہ چڑھا عالم بلسان جہاں تک رہا ہے اور شکم کے حصے استعمال کر رہا ہے پس یا جسے اللہ تعالیٰ بلسان عظیم فرمادے ہیں اب
اس میں حکمت کیا ہے تو حکمت یہ ہے کہ بندے اس بات کو جانیں کہ کن الفاظ سے اللہ کے نام سے برکت حاصل کی جائیگی
اور کن الفاظ سے اللہ کی لعنتوں پر چمک رہے گی اور کس طرح اس کے فضل کا سوال کیا جائے گا اس حکمت کی وجہ سے

شدنیہ اپنا کلام بلسانِ عربیہ بولوا۔

تقسیم بیان سے مستند ایک اعتراض اور جواب کو تحریر رہے ہیں لیکن اعتراض اور جواب سے پہلے ایک بات سمجھ لیجئے وہ یہ کہ حروفِ کماز سے منسلک ہیں ان کی دو قسمیں ہیں حروفِ بیانی اور حروفِ معانی حروفِ بیانی تو ان حروفِ حرکت کے کہ جن کے معنی سے کل مرکب ہوا اور وہ خود کلمہ نہ ہوں جیسا کہ نیکہ کے تریا۔ وار حروفِ معانی وہ ہیں جو کلمہ کی ایک قسم ہیں اور اسم و فعل کے مقابلہ میں آتے ہیں حروفِ بیانی اعراب و بنا کے ساتھ منصف نہیں ہوتے ہیں کیونکہ اعراب و بنا منصف ہے کلمہ کی اور حروفِ بیانی کلمہ کی نہیں ہیں اور درمیان اسم یعنی حروفِ معانی بنا کے ساتھ منصف ہوتے ہیں اور جب بنا کے ساتھ منصف ہوئے ہیں تو بنا کی اصل حالت ممکن ہے کہ کوئی بنا ایک حالت دہی نہ اور جب حالت دہی نہ تو اس کے لئے حقیقت میں شی پرانیجے اور ممکن ہے منصف ہے بلکہ حالت بیانی کے مناسب لیکن جو حروفِ مغنیہ ہیں یعنی جو ایک ہی حرف دیکھ کر ہی جیسے کہ غظاب اس کو گورب کن کر دیا جائے تو ایسا ہی کلمہ نام آجیگا اس وجہ سے حرکت پرانیجے لیکن خود سے نہیں سکتے لیکن حرکت میں ایسی ہر دو ممکن کے مناسب جو حقیقت میں اور نتیجہ ممکن کے مناسب لیذا حروفِ مد و مرقہ و رفیع و انا و چاہے اب سمجھ کر لیس اعراب حروفِ مغنیہ میں سے ہے لیذا اس کو بقا عدہ مساویں غنوج ہونا چاہیے حالانکہ کسر لیس بیان بکسر رہے اس کا ناخانی صاحب نے جواب دیا ہے کہ کسر اس لئے دیا گیا ہے کہ ان کو ترتیب یعنی حروفِ ہوا اور جریں اپنے الیہ کو جریں دینا لازم ہے اور حرفِ اوڑھ کے مناسب کسر ہے حرفِ کو اس لئے کہ حرفِ اتفاقاً کتاب سکون کا اور سکون کہتے ہیں عدم حرکت کو اور کسر بھی اپنے قلت وجود کی وجہ سے مد و عدم کے یہ قلت وجود اس لئے کہ کسر ہے افعال پر داخل نہیں ہوتا اور جو حرف کے مناسب اس لئے ہے کہ جریں اور حرفِ ہوا کا اور اقرانیہ کو جریں سے مناسب لکھا ہے اور جریں ثابت لکھا ہے کسر سے بنا جریں ثابت لکھا ہے کسر سے ورنہ اثر کا اثر سے مخالف ہونا لازم آئے گا کہ یہ حرفِ حاصل جواب یہ ہے کہ حقیقت اور جریں کے ساتھ اختلاف میں جو حرف لکھا ہے کسر وہی حروف سے کہ ہم کو یہ فعل میں کسر دیا گیا ہے تاکہ اس لامِ ابتداء سے متاثر ہو جائے جو منفع میں داخل ہے اور ایسے ہی ذمہ اضافات کو کسر دیا گیا جو منظر پر داخل ہوتا کہ لکھا گیا ہے متاثر ہو جائے جیسے لریں لامِ غناخت ہے اور لقا تم میں لامِ آئید کہ اب منصف کی عبادت پر لریں ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے حروفِ مد و کسر و حرکت کی علت لزوم حقیقت اور لزوم حرکت قرار دیا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں بعض الفاظ ایسے ہیں کہ جن کو حرفِ تلام لازم ہے لیکن اس کے باوجود منقول ہیں جیسا کہ داؤعا طفا اور نارعا طفا کہ باوجود حرفِ ہوا کے ان پر فتح قرار ہے اور جیسے کاف کشیدہ حریں کیلے لازم ہونے کے باوجود اس پر فتح قرار ہے اس کا جواب یہ ہے کہ کسر کی علت حقیقت اور حروفِ مد کے مجہول کو قرار دیا اور داؤعا طفا اور کاف کشیدہ میں دو قول چیزیں مل سبیل اجتماع نہیں پائی جاتی ہیں اور ان کے مد و حقیقت جو ہر دو میں نہیں کیونکہ ہر دو میں کاف کشیدہ کا بعد ہر دو میں ہر دو میں کاف کشیدہ اس کے اتسار و عطف علیہ ہر دو کا اس اعراب و او کے بعد کو دیا جائے ہے اور کاف کشیدہ میں لزوم حریں لیکن حقیقت نہ نہیں کیونکہ کاف کشیدہ کے معنی ہیں ہوا ہے جو کاف ہے لیکن کاف بھی اتسار یعنی ہوا کا کشیدہ ہے کہ بعض حروف ایسے ہیں جن کو دو قول چیزیں لازم ہیں لیکن وہ غنوج ہیں جیسے واؤ قسم و تار قسم کہ ان کو ترتیب میں لازم ہے اور ہر دو کے ساتھ بھی مخصوص ہیں اس کا جواب یہ ہے کہ لریں مد و اقرانیہ کو کسر ہونا چاہیے مگر جو کاف کشیدہ میں اتسار ہے قسم میں اس کی جگہ پر حرفِ قسم ہوتے ہیں

والاسم عند البصريين من الاسماء التي حذفت اعجازها لثقة استعمالها
وبقيت اواثلها على السكون فادخل عليها مبتدأ بها حرف الوصل لان من دأبهم
ان يبتدوا بالمتحركات ويقفوا على الساكن ويشهد له تصريفه على اسماء واسامي و
صهي وصحيته ومبني سمي كهدى لغة فيه قال: واللغة اسمك سمي مبارك: اترك
به ايتاركا. والقلب بعيد غير مطر واشتقاق من السمولان رفعة للمسمى وشعر له.

ترجمہ۔ اور لفظ اسم بعض میں سے نزدیک اس اسم میں سے ہے جو کے آخری حرف کو کثرت استقبال کی وجہ سے حذفت
اس پر آیا اور حذفت ان حرف کو ساکن رکھا گیا ہے چھوڑا تاکہ نہ کیا اسے شروع میں سے حذفت کا انا کیا کیونکہ اس میں عرب کا
طریقہ ہے کہ وہ حرف جس سے ابتدا کرتا اور حرف ساکن پر پڑتا ہے اور وہ حرف کے ساتھ اس کے ساتھ ہوا کی طرح ہوتا ہے
جو اسماء الناسی وکثرت اور بقیث کے وزن پر آتی ہے اور کسی کا جو کہ ہڈی کے وزن پر ہے اسم کے معنی میں اسم کی ایک لغت
بن کر مستقل ہوا اس میں اس کے بعد حرف کے ساتھ اس میں سے ہے شاعر کہتا ہے واللہ اسمک سمي مبارک والہم ترعدوا من خروج
خلافہ تیر نام مخب کرے میں سمجھ کر دوسرے اور اولیٰ ترعدوا میں سے جس طرح غیبت کے معنی میں تیری ذات کو فائدے دوسروں کی
ذات پر ترجیح دیتی ہے مطلب یہ ہے کہ اس طرح کچھ کو خدائے افضل بنایا ہے اس طرح تیرا نام بھی خدائے مقرب کیا ہے اول اسم
کے ساتھ اور ان میں قلب کا واقع ہوا استعادات ہے جو اس قدر عام ہیں اول اسم کا اشتقاق اس سے ہے کہ اسم
سے کئے موجب رفعت اور رفہ ایتار ہے،

اور نام مقام ہوئے کہ وہ ہے اسم کے ایک اور میں بھی ہوتا اور حذفت مفقود ہوئی میں مفتوح ہوں گے کے معنی ہوئے گئے۔
تفسیر: اس باب کے نام میں سے دوسری بحث ذکر کر رہے ہیں لفظ اسم کے بارے میں بعضوں اور کونین کا اختلاف ہے کہ یہ
کس سے مشتق ہے بعض کہتے ہیں اس سے مشتق ہے اس سے انصاف ہے لیکن بعض میں بھی بعض انصاف دیتی اور بعض نام اس
یاتی لیتے ہیں اور اختلاف یہ ہے کہ اس کا اسی صورت بھی آئے ہے اور کے ساتھ اور سمیت بھی آتا ہے یا کے ساتھ صیغے حکومت اور
علیت ہے اور تعلیل اس میں بھی کثرت استعمال اور توافق کا جس کی وجہ سے حذفت کا متفق ہے اور غفلت اول
اس امر آفریں جتنی بے غفلت ہے تو راہ کو حذفت کر دیا اور اول کو ساکن کر دیا کیونکہ اگر اول کو بھی حذفت کر دیا جائے تو ایک
حرف باقی رہ جائے گا اور کلمہ کے کم از کم دو حرف کا ہونا ضروری ہے اس سے اول کو حذفت نہیں کیا بلکہ ساکن کر دیا اور عرب

ومن السنة عند الكوفيين واصله ومحمذ فت الواو عوضت عنها هنة الوصل ليقول
اعلاله ورد بان الهنة لم تعهد داخله على ملحد في صدره في كلامهم ومن لقائهم
وسم وقال - بسم الذي في كل سورة سم :

ترجمہ :- اور ان کوفیوں کے نزدیک مشتق ہے تہ سے اور اس کی اصل وشم ہے واو کو حذف کر کے ہنو وصل اس کے عوض
میں ملے تھے مگر اعلیٰ کہ جہاد و ترید میں طواری کی کہ یہ بات نہیں پہچانی گئی کہ دل سے حذف کر کے ہنو کو داخل کیا
جولے ان کے کلام میں اور ان کی لغات میں ہم اور ہم بھی ہے جیسے کہ شاعر نے کہا میں اس نرس کے نام سے شروع کرتا ہوں جس کا
نام ہم ہر سورت کے شروع کرتا ہوں ہے ۔

والصل کا طریقہ ہے کہ جب ابتدا ہو کر کے ساتھ کرتے ہیں سکون کے ساتھ نہیں اس وجہ سے اقل میں ہنو وصل کو زیاں کوڑیا
تو اسم چلایا قاضی نے کہا کہ عرب والصل کا طریقہ ہے کہ وہ اس کے ساتھ شروع نہیں کرتے ہیں یہ نہیں کہا کہ ابتدا سکون
عال ہے اصل میں تو صحنی صاحب نے ایک اختلافی کی طرف اشارہ کیا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ ابتدا سکون عا ہے یا نہیں
تو بعض حضرات فرماتے ہیں کہ سکون ہے اور بعض فرماتے ہیں کہ محال نہیں بلکہ ان کے جو درگ محال ہونے کے قائل ہیں وہ اصل
دیتے ہیں کہ عرب والصل کلام کا نتیجہ اور مثال کی تویم کو نہیں بھی ابتدا سکون نہیں بلکہ ان لوگوں نے استقرار کو قبول
نہ کر سکے بلکہ سکون کو محال کہا اور جو لوگ جواز کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ سکون کے کلام میں ابتدا سکون یا ابتدا سکون
میں سے جانی جہاں سکون کا لفظ آتا ہے تو میں کو ساکن کر دیتے ہیں قاضی صاحب کی عبارت سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ
آپ بھی ابتدا سکون کے جواز کے قائل ہیں اور جو لوگ محال کہتے ہیں ان کا جواب یہ ہے کہ آپ نے استقرار کو جو
اصل بنایا ہے یہ درست نہیں کیونکہ عدم و بیان عدم وقوع کو مستلزم نہیں ہے وقوع تو ہو لیکن تبدیلی تیس دور
الفاظ میں نہ کیا ہوتا قاضی صاحب نے ویشاد و تفریع سے باتیں ہونے پر دلیل دی ہے کہ دیکھو اسم کی یہ اسما ہے
اگر مثال میں دیکھتے ہیں تو توجہ کو سام آئی جائیے تو اس طرح اس کی طرح ایچہ اس آئی ہے اگر مثال سے ہوتا تو ایچہ ایچہ آدابم
آئی اور ایچہ ہی اسم کی تفسیر آئی ہے نہ اگر مثال سے ہوتا تو تفسیر و شیم آئی اور ایچہ ہی فعل مجہول نسبت آتا ہے اگر مثال سے
ہو تا تو نسبت آتا چاہیے تھا ۔ اس طرح شاعر نے اپنے شعر میں ایک نفت استعمال کی ہے مئی اور یہ بھی ناقص ہے شعر ہے ۔
والله اسماک سحری ما دیک بآثرک اللہ ما دیک اراک ۔ یہ فائدہ نفت قائل نے اپنے مدح کے لئے بھی کہا ہے یعنی اللہ نے
تیرا ارک نام رکھا تھا مگر اس اسم کے انتخاب میں تمام لوگوں پر ترجیح دی ہے میں طرح کی تیری ذات کو تمام قائل پر فضیلت
بخشے ہیں تو ترجیح دی ہے مطلب یہ ہے کہ بلا نام اللہ نے عمدہ منتخب کیا ۔
مذکور نام نظیروں سے معلوم ہوتا ہے کہ اسم ناقص بہ کوفیوں کی طرف سے اس پر ایک انسان پر ناجا ہے ۔

قال اسم ان ارید به اللفظ فغير السمي لانه يتألف من اصوات متقلبة غير قارة و
يختلف باختلاف الالام والاعصار ويتعدا دتارة وتيجدا اخرى والسمي لا يكون كذلك
وان ارید به ذات الشئ فهو السمي لكنهم لم يشبه بهذا المعنى وقولهم تعالى تبارك اسم
ربك واسم ربك الورد به اللفظ لانه كما يجب ان يرب ذاته وصفاته عن التقاض
يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لها عن الرقت وسوء الادب والالام فيه محتم كذا في قول
المشاعر الى الخواص ثم اسم السلام عليها وان ارید به الصفة كما هو رأي الشيخ ابو الحسن
الاشعري انقسم انقسام الصفة عندنا الى ما هو نفس السمي الى ما هو غيره والى ما هو ولا
غيره

ترجمہ اسم سے اگر لفظ مراد ہے تو اس میں کسی ہے اس لئے کہ اسم مرکب ہوتا ہے ایسے اصوات سے جو مرکب
ہو کر کسی غیر معنی میں آوے تو اس میں اور فرق کا اختلاف ہے مختلف ہوتے ہیں اور کسی سے اس قدر محدود ہوتا ہے اور کسی قدر
نہیں ہوتا بلکہ ایک ہی نام ہوتا ہے اور کسی ایسا نہیں ہوتا اور اگر ذات میں مراد لی جائے تو اسم میں معنی ہے نہیں اس معنی
کے ساتھ مشبوت نہیں ہے اور باری تعالیٰ کا قول تبارک اسم ربک اور کج اسم ربک اس سے مراد لفظ ہے اس لئے کہ اس
طور سے ذات و صفات کو قاضی سے پاک کرنا واجب اسی طرح ان الفاظ کو جو ان کے لئے وضع کئے گئے ہیں پاک کرنا واجب
ہے بخش چر زل اور سو باقی سے یا اسم اس آیت میں زل کو ہے بعد اس کے شمس لفظ اسم لاکھ سے الی باقی ثم اسم
اسلام علیہ السلام اور اگر صفت مراد لی جائے پس اسم لاکھ سے شیخ ابو الحسن اشعری کی تو اسم تقسیم ہو گا جیسا کہ ان کے نزدیک
صفت تقسیم ہوتی ہے ایک وہ جو معنی میں کسی ہے دوم جو غیر معنی میں ہے سوم جو معنی میں کسی ہے اور غیر معنی میں ہے۔

دقیقہ و گوشہ دہیہ یہ کتاب نے تین ہی شاخیں بیان کی ہیں مان تمام میں تلبیہ اور تلبیہ میں کوئی تقسیم دیا گیا نہ تھا
اس آسمان میں تو تمام ہی تمام ممکن تلبیہ کے کہ اسماء بیلدا اس طرح دوسری زبانوں میں بھی یہ کی گئی ہے جواب یہ ہے کہ اگر تلبیہ ہوتا
تو تلبیہ اتنا عام نہیں ہے کہ اس لفظ کے تمام معنی ہی خلاف اصل پر سوال کے معانی میں تلبیہ اتنا عام ہے بہت ہی بعید
بات ہے کہ اسم کا معنی اسم ہے جس کا نام یا غیر ہے کوئی اور کوئی کے معنی جنس کے ہیں اور اسم کی بلندی اور رقت کا سبب ہوتا ہے
کیونکہ جو چیزیں معنی میں ان کا نام ہیں رکھا جائیگا جیسے کہ جو چیزیں کو اسم جنس کے ساتھ نہیں پکارے ہیں یا وہ کسی بھی اسم کو کوئی معنی مانا

[illegible]

والله اصله الله فحدثت الهوى وعوق عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع
الان الله يختص بالعبودية الحق والالهي الاصل يقع على كل معبود ثم غلبت العبودية

ترجمہ اور لفظ اللہ کے اصل الہی ہے نہ کہ عارف کے کہ بعض میں الف لام لا آگیا اور چونکہ الف لام مختص ہے تعریف
کا نہیں اس لئے بوقت تبارک اللہ میں لفظی کے ساتھ کہا جاتا ہے مگر یہ کہ لفظ اللہ معبود پر حق کے ساتھ حاصل ہے اور لفظ
از اپنے اصلی معنی کا اعتبار سے معبود پر لایا جاتا ہے بھر اکثری اطلاق اس کا معبود پر حق پر ہونے کا
تکلف اور اب یہاں سے لفظ اللہ کے ارسے میں بحث کرتے ہیں جس طرح سے لوگ ذات باری اور صفات باری میں جبران
ہیں اسی طرح اللہ کے اسم کی تحقیق کے ارسے میں بھی جبران و جہت تن ہیں چنانچہ قدما زمانہ سے سب سے اس بات کا ہی
اشارہ کرتے ہیں کہ اللہ کا اسم ازالی ہیں اور وہ انکا یہ ہے کہ اسم کے وضع کرنے کی غرض یہ کہ اسم ہو کہ کسی کی طرف اشارہ کیا
جاسے سب واسطے یا خود باری تعالیٰ ہوں گے یا جنہ سے اگر باری تعالیٰ ہیں تو انہوں نے انرا یہ واسطے کسی کی طرف
اشارہ کرنے کے لئے وضع کیا جو باری تعالیٰ کے لئے اشارہ کرنے کے واسطے وضع کیا ہو گا اللہ تعالیٰ نے اپنے واسطے اشارہ
کرنے کے لئے تو اسم وضع نہیں کیا ہے کیونکہ باری تعالیٰ اپنی ذات کی معرفت میں کسی خاص کیفیت محتاج نہیں ہیں لہذا اپنے
واسطے وضع کرنے کے کوئی معنی نہیں اور ہندوؤں کے واسطے بھی اشارہ کرنے کے کوئی معنی نہیں کیونکہ ہندوئی شواہات باری
کی معرفت حاصل نہیں ہے لہذا ان کے لئے کیسے وضع کیا جاتا ہے اور خود ہندو بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ وضع کرنے
ضروری ہے کہ مرقوعہ متعلق الہی بات ہو اور ذات باری متعلق کے لئے مختلف الہی بات نہیں ہیں لہذا ہندو
بھی واضح نہیں ہو سکتے ہیں اس معلوم ہو گیا کہ ذات باری کے لئے کوئی نام وضع نہیں کیا گیا ہے لیکن جو لوگ نام ذاتی ہونے کے
قائل ہیں وہ جواب دیتے ہیں کہ کسی کے لئے معلوم لکھنا ایک ہی ہوا ضروری نہیں ہے بلکہ علم اور جاوید اور جسم بھی کافی ہے
اور یہاں یہ بات ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور جاوید اس کی صفات کے ذریعہ ہو گیا ہو اور ہمارے اس کے لئے لفظ وضع کر دیا ہو
اب جو لوگ اسم ذاتی کے قائل ہیں ان کے پاس اور فرقہ ہو گئے وہ لفظ اللہ اسم مشتق ہے وہی علم ہے وہی معرفت مشتق ہے (۱۴)
لفظ اللہ سریانی لفظ ہے ان چاروں کے درمیان وہ حصہ ہے کہ لفظ اللہ عربی ہو یا غیر عربی اگر غیر عربی ہے تو جو قول ہے
جو سریانی ہونے کے قائل ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اصل اس کا یہاں آتی ہے کہ حرف کو حذف کر کے الل میں الف لام داخل کر دیا
گیا اور وہ کہتے ہیں کہ اللہ عربی اور گرامر عربی ہے تو یہ کہ لفظ اسم مشتق ہو گا علم ہونے کے معنی ہیں کہ یہی ہے ذات معین کے لئے وضع
کر دیا اگر علم ہے تو یہ قول ثانی ہے اور اگر مشتق ہے تو پھر وہ ضرور نہیں اس اسم مشتق ہو گا یا صفت مشتق اگر صفت
ہے تو وہ قول ثالث ہے اور اگر اسم مشتق ہے تو وہ قول اول ہے یہ چار قول احوال اور زبان کے سامنے لگئے اب تشریح فرمائیے
پہلے قول کی تشریح سے پہلے ایک بات قبیلہ سمجھ لیجئے کہ وہ اسم جو فعل اور حرف کے مقابل میں آتا ہے اس کی تین قسمیں ہیں۔
۱۔ علم (۲) اسم فاعل (۳) اسم مفعول ان تینوں کے درمیان دلیل ضروری ہے کہ اسم کا نفس تصور شرکت سے ثابت ہو گا۔

وإشفاقاً من آله الله والوهد والوهد بمعنى عبدك ومنه تأسا واثالة وتين من آله اذ الخیر
 اذ العقول تتخیر في معرفتها ومن آله الله الى فلان ای سکنت الیه لان القلوب تطمس بنور
 والارواح تنسكن الى معرفته ومن آله اذ افرغ من امر نزول علیه والله غایب اجاره اذ انما
 یفرغ الیه وهو یحیر حقیقۃً ویزعمه او من الالفبیل اذ لا ولع بامداد العباد مولعون
 بالانفرغ الیه الشداکد او من زلة اذ الخیر ونحبط عقله۔

ترجمہ : اور لفظ اشقیق ہے آله اللہ والوہد والوہد سے جو میں میں تجھ کو کہیں اور انہیں معادہ سے تالہ اور
 است از خلق ہے اور بعض نے کہا کہ لہ اعوذ ہے اور کسر العین سے یہ اس وقت بولتے ہیں جب کہ کوئی شخص حیرت میں پڑے
 اور اس مال کی وجہ اشتقاق ہوگی اس کے کہ عقول خدا کی کا حق معرفت حاصل کرنے میں تھیں یا لفظ اللہ خود ہے
 اللہ کی مثال سے جس کے معنی ہیں کہیں کے فلان کے پاس جا کر سگون حاصل کیا خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں
 کہ قلوب مؤمنین اس کے ذکر سے مطمئن ہوتے ہیں اور روحوں کو خدا کی معرفت سے سکون ملتا ہے یا اعوذ باللہ واللہ و
 غیرہ سے اللہ اس وقت بولتے ہیں جبکہ کوئی شخص پیش آمد مصیبت سے گھبرائے اور اگر غیرہ اس وقت بولتے
 ہیں جبکہ اس کو حملے ہوئے تو دوسرا یاہ دوسرے خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ پناہ دھونے والے اس کے پاس گھر کر
 جاتے ہیں اور وہ ان کو حقیقتاً پناہ دے گا کہ جس کے خیال کے مطابق پناہ دیتا ہے اور لفظ اللہ خود ہے الف میں سے جس
 کے معنی ہیں تو میں کا پرانی مال سے بہت گیار خدا کو اللہ اس لئے کہتے ہیں کہ بندے صاحب میں گھر کر خدا سے کہتے ہیں
 یا لفظ اللہ خود ہے وہ جس کے معنی ہیں مبطوط العقل ہو جانا

بقیہ مکرر شد : یا انہں ہاں انہں ہاں تو علم جادو گرانے نہیں تو اس کی دوسوڑ میں ہیں یا تو اس سے ذات میں حیرت القرات
 سمجھ میں آئے کہ بظہر اللہ یا الحق کے اور یا ذات کے ساتھ ساتھ کوئی معنی وصل جہر سمجھ میں آئے گئے ، علی کو اسم
 جنس اور ذاتی کو صفت ششہ کہتے ہیں تو اس قسم سے غابر ہوگا کہ ششہ نقادیں علم و نام جنس کہے سکیں ، اس
 موقرہ جیسا قاضی صاحب ششہ کا نفاذ استعال کرے تو وہاں پر ششہ کے وہ معنی نہیں سمجھے جائیں جو علم اور نام
 جنس کے مقابل میں ہیں بلکہ ششہ سے مراد ہے کہ وہ کسی اصل سے اخذ ہو یا ب صفت ہو یا اسم ہو اور یہاں ذات
 سے مراد وہ چیز ہے جو مستقل بالقبولیت ہو اور میں سے مراد وہ چیز ہے جس میں تدریس میں ہو خواہ شخصی ہو

وقیل علم لذاتہ الخفیو لا یدبوصف ولا یوصف ولا یدل من اسم تجر علیہ صفات
ولا یصلح له ما یطلق علیہ سواہ ولا ینالوکان وصفالم یکن قولہ لا الہ الا اللہ توحیداً اتملاً
لا الہ الا الرحمن فانہ لا ینع الشریکۃ .

ترجمہ ہر اور بعض نے کہا کہ لفظ اللہ خدا کی ذات مخصوصہ کا علم ہے اسی لئے کہ یہ لفظ خود جو وصف تو خواہے یا نہ ہو
معدے میں مبتلا اور اس لئے بھی کہ ذات واجب کے لئے کوئی اسم نہیں ہوا ضروری ہے جس پر تمام صفات واجب کا اقرار
ہو سکے اور اس بات کی ملاحظہ لفظ اللہ کے سوا اور جتنے خدا کے اسم جنسی ہیں جن میں کسی میں نہیں ہے نیز اس لئے کہ اگر لفظ
اللہ کو معنی وصلی مانئے جو خود جو کہ وصف میں علوم ہو جائے اس لئے ان الفاظ اللہ مفید توحید ہو گا جس طرح کہ لا الہ الا اللہ
مفید توحید نہیں ہے کیونکہ وصف مانع شرکت نہیں ہوتا۔

دفعہ دیکھتے ہو تو قرآن میں کیا ہے ہر اسموں کے اعتبار کی وجہ سے کہ قول میں بیان کی ہے وصف کی عبارت یہ ہے لا تملأ
محبوب اس میں اور اس لئے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا مقبور ہونا لازم آتا ہے کیونکہ اس کے معنی میں کوئی اللہ تعالیٰ ہوا
ہے یعنی غیر کے فعل سے وہ متاثر ہوا حالانکہ اللہ تعالیٰ کفر تا بیان دشمن نہیں بلکہ وصف کو چاہئے تھا کہ محبوب کے کلمات
محبوب کا لفظ مستقل کرتا اس ساتویں قول پر وصف ایک شریک سے استغناء کر رہے ہیں۔
کلمۃ فی من ربنا ہ

ملفوظ کے اندر لکھ دیا ہے اور حلف میں قسم کہے اور اور ہر ایک راہ کے فقر کے ساتھ ایک شخص کا نام ہے اور کہار
کاف کے فقر کے ساتھ میرا کو کا صیغہ جس کے معنی میں ہوتا ہے ترجمہ شعر کا یہ ہو گا کہ انا اللہ اور ہر ایک اس ایک فقرہ
کی ایک قسم کی قسم کہ میں رب ہے اس کا صیغہ ہر معبود اس شعر کے اندر لکھ دیا ہے اس طور پر کہ اس شعر میں لفظ اللہ استعمال
ہوا ہے جس سے اللہ خوف ہوتا ہے تاہم نہ تاہم بعض لوگوں نے اس ساتویں قول کو اس شعر میں بیان کیا ہے۔ شعر ہے
لہ ربنا عن الناس طرا

ترجمہ میرا رب ماری مخلوق کی نظروں سے پوشیدہ ہے تو دیکھو ربی اللہ میرا ہی کہ کہانی تو نہیں دیتے لیکن سب
کو دیکھ رہے ہیں یہاں توئی تجھ کو با تفصیل آپ کے سامنے آگئے اور اگر آپ چاہیں کہ ان کو دلیل صحر کی ٹری میں پرو
دیں تو لفظ اللہ کا شق ہوتا جن سال سے خالی نہیں یا تو احواف ہو گیا یا مثال ہو گیا یا ہمزہ فار ہو گیا یا ہمزہ ہوتے تو اس
کی داخل لاء ہوگی اور یہ قول راجع ہو گا اگر مثال ہے تو اس کا شق ہوتا ہے اور اگر لاء تو اس کی داخل لاء ہوگی اور اگر ہمزہ
ہے تو ہمزہ کی رد صورت میں ہیں باقی شق سے ہو گا یا کس سے ارفق سے ہے تو معنی میں معبود کے ہو گا اور یہ قول اول ہے

والاظہار، وصف فی اصلہ لکنہ لما غلبت بحیث لا یستعمل فی غیارہ وصلا کا علم مثل الاشیاء
الاعتقاجی لہجہ راہی اجراء الوصف علیہ امتناع الوصف بعد علم تطرف احتمال الشکک الیہ۔

ترجمہ :- لہذا ظہر رہا ہے کہ لفظ اللہ در حقیقت وصف ہے لیکن جب غلبہ ذات باری کے لئے اس طور پر استعمال ہونے
کا ذکر نہیں کیا گیا کہ بالکل مستقل نہیں اور علم کے مشابہ ہو گیا جس طرح کہ لفظ قریہ اور وطن ہیں کہ در حقیقت منفی وصف پر کہتے
ہیں مگر غلبہ کا علم ہو گئے تو اس کو علم کے قائم مقام کر دیا گیا تین چیزوں میں تمام صفات کا موصوف بننے میں اور خود کے
صفت بننے میں اولاً مشترک کا احتمال نہ رکھتے ہیں۔

دلیل : گذشتہ اور اگر باب سے سب سے تو اس کی چار صورتیں ہیں یا تو اخذ ہو گا کہ بعض تہمیدے اور یا اہستہ انی فلان سے
اور یا کہ بعض خبری سے اور یا انہ الفصل سے مگر اولیٰ ہے تو قول ثانی اور اگر ثانی ہے تو قول ثالث اور اگر ثالث ہے تو قول
رابع اور اگر رابع ہے تو قول خامس ہے۔

تفہیم :- و قبل علم ذات الخیر لفظ اللہ کے بارے میں دو سرائق تھے جو اس بات کا قائل ہیں کہ لفظ اللہ ذات
مخصوص کا علم ہے اور کسی اصل سے اخذ نہیں ہے یہ قول زجاج نحوی اور سیوری کی طرف منسوب ہے یہ ہے مسلک کے اوپر
تین دلیلیں دیئے ہیں اول یہ کہ لفظ اللہ خود موصوف نہ تلبہ اور تیسرا اس کے صفات و لائق ہونے میں اور چوتھ
کسی کی صفت نہیں نہ تلبہ نہ صفتیت کی تو نلی ہو گئی اور دوم ہونا ثابت ہو گیا اور یہ بات تو سب پر ظاہر ہے کہ یہ
ذات باری ہی کے ساتھ مخصوص ہے لہذا علم ذات ہونا ثابت ہو گیا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اسم
ارہا ہونا چاہیے کہ جس کے اوپر تمام اوصاف جاری ہوں اور خود کسی کی صفت نہ تلبہ اور جب ہم نے اللہ کے ان اسماء
پر نظر ڈالی جن کا طلاق ذات باری پر محسوس ہے تو ان میں لفظ اللہ کے سوا کوئی لفظ ایسا نہ دکھائی دے گا اور تمام صفات
جاری ہوں تو اس سے ثابت ہو گیا کہ لفظ اللہ صفت نہیں ہے اور جب صفتیت کی نفی ہو گئی تو اسمیت کا ثبوت ہو گیا
اور نیز معلوم ہے کہ لفظ اللہ غنی ہے ذات باری کے ساتھ لہذا علم ہونا ثابت ہو گیا۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر آب
اس کو صفت اتنے میں تو یہ لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہو گا جس طرح کہ لفظ قرین
کا استعمال صفات غالبہ کے طور پر ہوتا ہے اور جب صفات غالبہ کے طور پر استعمال ہو تو یہ لفظ اللہ اللہ مفید و جدید
رہے گا جس طرح کہ لفظ اللہ اللہ مفید و جدید نہیں حالانکہ لفظ اللہ اللہ کا مفید و جدید ہونا باطل ہے کیونکہ اس بات پر اجماع
ہے کہ لفظ اللہ اللہ مفید و جدید ہے لہذا اللہ کا صفت ہونا باطل ہے لہذا یہ بات کہ صفت ہونے کی صورت میں مفید
تو جدید کیوں نہیں رہے گا تو اس میں لارنگی بات یہ ہے کہ صفت کا مدلول منفی وصفی ہوتا ہے ذات میں نہیں بلکہ ذات تو

لان ذاتہ من حیث ہو بلا اعتبار امر آخر حقیقی او غیرہ غیر معقول البتہ فلا یکن ان یبدل

علیہ باللفظ

ترجمہ :- اس لئے کہ ذات خداوندی ذات خداوندی ہونے کی حیثیت سے انسان کی عقل میں نہیں آسکتی جب تک کہ ذات کے علاوہ کسی دوسرے وصف کا یہی ذاتیکہ واسطہ نہ وصف خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی پس ممکن نہیں کہ ذات میں حیثیات ذات کسی لفظ کا مدلول ہے۔

دقیقہ مراد منتہی الہام کے درجہ میں ضرورت کی وجہ سے ان ایسی بات ہے تاکہ معنی وصفی کا اس سے کسک ساتھ قیام ہو سکے اور معنی وصفی مانع شرکت میں ہے اور جب ذبح شرکت نہیں ہے تو توہید ان ثابت ہوگی بخلاف علم کی صورت کے کہ وہ ذات کہ تائبہ ذات معین پر جو بالکل مانع شرکت ہے بلکہ لان لا الہ الا اللہ علمیت کی صورت میں مفیدہ توحید ہوگا پس علمیت کی صورت اول ہے،

تفسیر :- والا ظہور وصف الغریبیاں سے تفسیر اسلک وصف ہونے کا جو وصف کے نزدیک اختیار ہے چنانچہ اس کے بارے میں ملاحظہ ہو تا فرما رہے ہیں بیان کرتے ہیں اس مسلک اور اول مسلک میں فرق یہ ہے کہ اول مسلک میں لفظ اللہ کو نام مانا تھا اور لہ کم کے اندر در ذات علی الذات اللہ کا اعتبار ہوتا ہے خواہ کسی حیثیت سے تعین ہو اور دوسرے مسلک میں اس کو صفت، نام ہے اور صفت کے اندر معنی وصفی تو معین ہونے میں مگر ذات الہام کے درجہ میں ہوتی ہے فرق سمجھنے کے بعد مسلک سمجھنے مسلک کا حاصل یہ ہے کہ لفظ اللہ اصل کا اعتبار ہے وصف ہے اس پر مدعا تو فرضی یا قبیل والے واقع ہونے کے اندر یہ کہ جب وصف ہے تو کسی کم کی صفت کیوں نہیں بنتا دوم یہ کہ جب صفت ہونے کے تو مانع شرکت نہیں ہوگا جس کی وجہ سے لا الہ الا اللہ وصف تو یہ نہیں ہوگا جواب دعویٰ کا یہ ہے کہ جب غلیظہ ذات بارز ہی کے لئے اس طور پر مخصوص ہو گیا اور علم کی حیثیت اختیار کر لی تو یہ علم ہی کے قائم مقام ہو گیا امتناع وصف اور عدم احتمال شرکت کے اندر معنی میں طرح علم کے اوصاف تو ذکر کرتے ہوئے ہیں لیکن وہ خود کسی کا وصف نہیں بنتا اور وسط طرح علم کو ذات احتمال نہیں رکھتا ایسے ہی لفظ اللہ بھی حرکت کا احتمال نہیں رکھتا جیسے کہ اللہ یا اور لفظ الصفت کہ یہ حقیقت میں وصف تھے لیکن غلیظہ علم ہونے اور علم کی حیثیت اختیار کر لی، پس ایسے ہی لفظ اللہ بھی علم ہوگا اور جب علم کی مشقت ہوگی تو دونوں مابین آخر اول میں برتری ملے گی اب وہی بیانات کہ لفظ اللہ یا اور لفظ الصفت کیسے وصف تھے اور علم میں ملنے تو سمجھئے کہ لفظ اللہ یا تفسیر ہے خودی کامل اور خودی نونہ ہے حرمان کا خودی اس صورت کہ کہتے ہیں جو اللہ اور جو پیر نام پر گریا یہ ایک ستارہ کا اور الصفت کہتے ہیں سخت ہو کر آواز کو کھیر نام پر گریا غلیظہ بن غلیظہ کا اس کی وجہ تفسیر کے بارے میں یہ کہا جاتا ہے کہ اس نے کو ناپا کیا تھا اور جو لہ اس کی بانڈی انف دی تھی تو اس نے جو کو صفت کی اور پیر الہی کا بقول اللہ تعالیٰ نے اس پر

ولانہ لودل علیٰ بحر ذاتنا مخصوص لاناذا ظاہر قولہ تعالیٰ وهو اللہ فی السموات مفعلاً
ولان معنی الاشتقاق ہو کون احد اللفظین مشارکاً للآخر فی المعنی والتركيب هو حاصل

بینہ و بیان الاصول الذکورۃ۔

ترجمہ :- اور اس سے اگر لفظ اللہ بعض ذات مخصوص پر دلالت کرے تو قرآن باری - وجوہ اللہ فی سموات کی ظاہری
عبادت ایسے کے کا ذرا نہیں کرے بلکہ جو عقیدہ اہل سنت والجماعت کے پیش نظر صحیح ہے اور اس کے اشتقاق کی حقیقت
یہ ہے کہ وہ لفظوں میں سے ایک دوسرے کے معنی اور ترکیب میں شریک ہوا اور یہ بات لفظ اللہ اور ذکر کردہ اصل کے درمیان
موجود ہے۔

(بقیہ مکتبہ شریعتیہ جامعہ محمدیہ کتب خانہ حیدرآباد دکن)

تفہیم :- یہاں سے صنف مسک تالی کے اندر جو ترکیبیں دلیل سے بہت ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اللہ کی ذات فی حقہ
بغیر کسی امر آخر کا اعتبار کرتے ہوئے اب وہ امر آخر خواہ صفت - تعلق ہو یا صفت اضافیہ مولف کے عقل میں نہیں آ سکتی ہے۔
اور جب ذات باری عقل میں نہیں آ سکتی تو کسی لفظ کا مولف بھی نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ الفاظ انمول ہیں اور ذات
کرتہ ہیں جو چیزیں جن میں بالی جا ش اور ذات باری نہیں ہیں یا ان میں جاتی ہنذا ذات باری کسی لفظ کا مولف نہیں
بن سکتی لہذا لفظ اللہ کے بارے میں یہ کہنا کہ ذات باری کے لئے وضع کیا گیا ہے درست نہیں ہے اور اس کو اگر ظاہر کے
غیر پر مبنی مانتے ہو تو یہ کہہ کر کہ لفظ اللہ اگر موضوع ہو گا ذات مخصوص کے لئے تو اس لفظ اللہ کے ذریعے ذات باری
ممکن ہوگی اور لفظ اللہ کے ذریعے ذات باری پر ذات باطل سے ابتدا لفظ اللہ کا ذات باری کے لئے موضوع ہونا
بھی باطل ہے پس لفظ اللہ کو ملنا اور ذات درست نہیں بلکہ یہ دفعہ ہے بعض فرقہ کرنے اس دلیل کا جواب دینے کا حاصل
یہ ہے کہ ذات کے لئے دلیل کا تصور ہو نہا کا ہے تصور بالکد اور کد ضروری نہیں اور تعدد ذات باری کے اندر
تصور بالکد اور کد سے نہا ہو سکتا ہے کہ ذات باری کا تصور بالوجہ اور وجہ کے لفظ اللہ کو اس کے لئے وضع کر دیا گیا ہو
تفسیر :- قولہ وادخل فی مسک تفسیر دوسری دلیل ہے دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر لفظ اللہ کو ملنا جائے تو اس کے لئے لفظ
اللہ ذات باری کے لئے تو یہ ضروری نہیں ہے بلکہ باری وجوہ فی السموات کے ظاہر میں ذات نہیں ہوں گے اس لئے کہ کسی صورت
میں آیت کے معنی ہوں گے جو الذات الشخص فی السماء معنی وہ ذات جو شخص ہے آسمان کے.....

نذر تو اس صورت میں آسمان ذات باری کے لئے ظاہر ہو جائے گا اس کی وجہ ذات باری کا علی شیش ہونا اور مجسم
ہونا لہذا آیت کے معنی میں ذات باری کے مناسب نہیں بلکہ یہ کہ صنف نے ظاہر کا لفظ استعمال کیا ہے لفظ ظاہر
آیت کے اعتبار سے غرضی لفظ نہیں ہے اس لئے اگر ظاہر کو محور کر کے اسموات والارض کو ملنے کے متعلق نہا جا جائے

وقيل اصله لاها بالسريانية تعرب يحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه وتنجيم
لامه اذا انقتم ما قبله وانضم منه وقيل مطلقا

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ اسل انہیابی جو صرف ان زبان کا لفظ ہے، جو اس کو صرف اس طور پر بولنا یا لکھنے کے لئے کہتے ہیں کہ انہیابی اور شرواعی اس لفظ کا داخل کر دیں گی، اور ان کے کہ ہم کو پڑھتے ہیں، جبکہ ان کو باقیل مفتوح یا حضم سے اسل انہیابی قرآن کا طریق ہے اور بعض نے کہا کہ ان کے کہ ہم کو ہر حالت میں پڑھنا چاہئے گا۔

اہل حق و عدل کے لئے اس صورت میں جہاد عسکری جو ماننے والا اور منکر کرنے والا کے مابین نام چاروں میں شامل ہے جو انسانی
 اور ان کے اندر جہاد اس صورت میں کمال اخلاقی اور انسانی ہے جسے پیر خدا کا کوئی کوئی عالم فانی ماسے جو تو خدایا مانا کرتے ہیں وہ ان کے لئے
 صورت کے جس طرح اس کو وصف اور اس صورت میں آیت کے معنی بالکل اپنی جگہ پر درست ہیں کہ جو کس صورت میں اللہ تعالیٰ
 میں ہو سکے جو خداوندیت کا ترجمہ ہو گا۔ جو عبودیت یا مسنویت والوں کے لئے ان کے معنی سے لفظ اللہ کے وصف جو پیر تیسری دلیل
 ہے یہ دلیل کا حاصل ہے کہ لفظ اللہ اصول مذکورہ سے مشتق ہے جس کے لئے اشتقاق کے معنی ہیں اہل الفطین کا دوسرے
 کے ساتھ ہونا معنی اور ترکیب میں اور یہ بات لفظ اور اصول مذکورہ کے دہرمان پائی جاتی ہے کہ یہ لفظ اللہ لفظ اور
 معنی دونوں اعتبار سے اصول مذکورہ کے ساتھ لگتا ہے لفظ اللہ کا مشتق ہونا تو ثابت ہو گیا لیکن اشتقاق کے معنی کا
 ثبات ہونا کسی لفظ کے اندر یا اس کے مشتق ہونے کی دلیل غلط ہے اور یہ بات لغوی کے اندر دلیل غلط کا قافیہ ہے لہذا معنی
 اشتقاق کا یا یا یا لفظ اللہ کے مشتق ہونے پر دلالت کرنے کے لئے کافی ہے پیر برہان ہستی کی غلطی اور مشتق ہونا
 ثابت ہو گیا اب یہ مشتق یا ہمہ گیر یا وصف و صف بذات کا ہے، دلائل اس میں جو کچھ ہیں وہ بات باری کے ساتھ غلط
 ہے اس وجہ سے صفات غلط کے طور پر ذات باری کے لئے اس قابل ہونے کا

تفسیر :- وقیل باصل لیا۔ یہاں سے ہر محتفل میں کرنے میں کہتے ہیں کہ لفظ اللہ کی جہل طلبا ہے اللہ کے ساتھ اور میرا لفظ ہے اور حضورؐ کی نگاہ کو عربی لفظ ہے اور ان کی زبان میں اللہ کے ساتھ بولنا جاتا ہے جسے غلامی میں کہتے ہیں تاخیر لانا کہ میں میں حضورؐ کے پیراں کو عربی بنا لیا گیا مسوں سے۔ ہولی کا آخر کے اللہ کو جذبات کر دیا اور محض ابتدا کر کے لی جو جسے شروع میں میں اللہ نام دیا کہ کر دیا اور اللہ کہنے کے بعد اللہ بولگا بعض لوگوں نے لفظ اللہ کے معنی میں جانے کے لئے کہ تو یہ کہے اور کہ کہ ہے کہ لفظ قرآن میں موجود ہے اور قرآن پاک میں کلامات عربی میں نہیں ہیں۔ لہذا میری دلیل بظاہر کے لفظ اللہ کو عربی ماننا درست نہیں ہے۔ اور اگر آپ یہ کہیں کہ لفظ اللہ اور اللہ اس مشابہت اور مماثلت سے موجود ہے تو ہم جس کے معنی مشابہت کا پایا جاتا ہے اور اصل اور لفظ اللہ کو شروع قرار دینے کے لئے کافی نہیں ہے۔

وحدان الفہم من نفسہ اب الصلوۃ ولا یعتقد بہ صریح الیقین وقد جاء فی فیہ وقایہ
الارباب انک اللہ فی سہیل ۛ اذا ما اللہ بارک فی السجالات۔

ترجمہ :- اور ان کے ہاں کو حذق کر کے پڑھا ایس غلطی ہے کہ اس سے تازہ نامد ہو جائے گی اور اولاد کے ہاں کو حذق کر کے اگر قسم کو انی (ماتے) تو اس سے مراد میں مضمر ہیں ہوگی اور شاعر کے قولی : اللہ بارک اللہ فی سہیل الخ میں حذق الف خبر دولت شعری کی وجہ سے ہے۔

بقیہ حذق شدت و تقیم لازم۔ بیان سے تا فی صاحب حفظ اللہ کے بارے میں ذوق کی بحث چھوڑ رہے ہیں اس کے بجائے سے پہلے دو باتیں سمجھ کر۔ اہل ذکر تقیم کو کہتے ہیں وہ فقہ کے سنت کے سہلی کیا معنی ہیں، اول بات تقیم مقام ایس آئی ہے حقیق کے ترقیق کے معنی وقت و آخری سے اور کرنا اور تقیم کے معنی تقویٰ سے پڑھا یعنی پڑھ کرنا۔ دوسری بات یہ کہ سنت کی دو قسمیں ہیں ایک سنت متواترہ دوم سنت اصطلاحی سنت متواترہ کے ہیں جو طریقہ یا ماحول سے متعلق ہوتا ہے اور سنت اصطلاحی کہتے ہیں اس طریقہ کو حسب لوگوں نے کیا ہے پڑھ کرنا اور دوم سنت سے مراد سنت متواترہ ہے سنت اصطلاحی نہیں تا فی صاحب یہ بیان کرتے ہیں کہ حفظ اللہ کا اصل یا مقصود ہے تو اس کا نام پڑھا جائے گا اور اگر سکود ہے تو باریک پڑھا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ مطلقاً پڑھا جائے گا خواہ اس سے پہلے سکویا کیوں نہ ہو لیکن تا فی صاحب نے اول طریقہ کے بارے میں کہا کہ یہ سنت متواترہ ہے یعنی یہی طریقہ اسلاف قہر سے منقول ہے اب اس میں بات کہ اصل مقصود اور مقصود جو لے کی صورت میں پڑھ کرنا پڑھا جائے گا اور سکود جو لے کی صورت میں پڑھ کرنا نہیں ہوگا اور دونوں صورتوں میں پڑھ کرنا کی تین حکمتیں ہیں پہلی حکمت یہ ہے کہ پڑھنے میں ہم باری کی عظمت ہوتی ہے دوسری حکمت یہ ہے کہ تقیم کی صورت میں اللہ کی کائنات سے بڑی ہے بخلاف اس صورت کے جبکہ باریک پڑھا جائے تو اس صورت میں صرف زبان کی لوگ سے اور نیکی ہوتی ہے۔ تیسری حکمت یہ ہے کہ پڑھنے کی صورت میں اللہ کے نام کے تلفظ اور لاف کے نام میں فرق ہو جائے گا اب اس بات کو کہہ کر کی صورت میں پڑھ کرنا نہیں پڑھا جائے گا تو اس کا جواب یہ ہے کہ کہہ کر کی صورت میں تقیم کرنے کے وقت لفظ لازم آتا ہے اس کے کہہ کر تقیم کرنا ہے نیکی کی طرف آئے گا اور تقیم تقی تھا کہ تقیم سے ماورائے ماہیوں کا کہہ کر کے بد تقیم ہوگی تو لازم آئے گا سفل سے ملو کی طرف منتقل ہونا۔ اور یہ دستور ہے جس طرح کہ سکود علی الجملہ دستور ہے اور جو لوگ مطلقاً پڑھتے ہیں وہ ہیں سنت متواترہ جو لے کا دعویٰ کرتے ہیں،

تفسیر اب :- دوم ذوق الفہم میں سے تا فی صاحب بیان کرتے ہیں کہ حفظ اللہ میں جو لازم اور باریک در بیان الف سے اگر اس کو حذق کر دیا جائے تو یہ غلطی ہے۔ اس کہتے ہیں انہی غلطی کو اور تا اس میں کہل ہے کہ غلطی ان فقرات ہے جس میں

ہم کہیں گے کہ خطراتی القدرت میں مستلزم ہے بلوی غلطی کو غیر باطنی غلطی ہے جس کی وجہ سے نماز فاسد ہو جاتی ہے اعتقاد اور عقائد دونوں کے نزدیک، بشواہ کے نزدیک، تو اس لئے کہ اس کے نزدیک ہم اللہ تبارک و تعالیٰ کا جہتہ اور فاعلہ جہتہ خاصہ میں ہے اور ایک ہی جہتہ اللہ کو عذف کر دیا تو گویا اکل کو عذف کر دیا کہ لاشعنا جہتہ مستلزم ہے اعتقاد کی کو اور یہ لفظ اللہ کو چھوڑ دیا تو پوری ہر اللہ کو چھوڑ دیا تا حدہ سابق کی وجہ سے درجہ ہر اللہ کی کو ترک کر دیا تو گویا اکل فاعلہ کو ترک کر دیا تا حدہ سابق اور تا حدہ سابق کے نزدیک فرض ہے نہ ترک فرض کی وجہ سے نماز فاسد ہو جائے گی اسی وجہ سے امام شافعی نے فرمایا "من ترک حرفا واحد من الفاظہ وجوب حسن فہم متعطلون" اور اس کے نزدیک اسی سے فاسد ہو جانے کی لفظ مسکن کو عذف کر کے اقولہم لغوی ہو گیا معن بدل جائے گا اور یہ دونوں باطنی مفہم صلوات میں جیسا کہ فاعلہ خاص میں امام صاحب کا ایک مسئلہ میں لکھا ہے کہ لفظ متعطل ہو گیا یا باطنی اور فاعلہ یا باطنی اگر متعطل ہے تو اس کے اصل و پدر میان یا اکل کو عذف کرنے سے نماز فاسد ہو جائے گی مثلاً آخر نماز میں عین کو عذف کر کے دریا پر چھا جائے تو اس تمام صورت میں نماز فاسد ہو جائے گی نیز معنی کی وجہ سے اقولہم لغوی ہو جائے گی اور اگر لفظ باطنی یا فاعلہ یا باطنی ہے اصل و پدر میں ہو جائے تو اس کے نزدیک حرج نہیں اور یہاں لفظ لغوی ضروری ہے اور نہ تازی واقعہ ہے لہذا اگر اس کے لفظ مسکن کو عذف کر دیا جائے تو اعتقاد کے نزدیک بھی نماز فاسد ہو جائے گی۔

ولا ینقدہ یہاں سے فاعلہ صاحب فرماتے ہیں کہ اللہ کے الفاظ مسکن کو عذف کر کے صریح میں بھی معتقد نہیں ہو گی صریح میں باطنی کو کہتے ہیں جس کے الفاظ ذکر کرنے کے بعد استیجاب نہ ہو اور صریح میں کا تحقق اس وقت ہوتا ہے جب کہ لفظ اللہ کو صرف اسم کا دعویٰ بنایا جائے اور جب آپ نے لفظ اللہ کے الفاظ مسکن کو عذف کر دیا تو کل اللہ ہی عذف ہو گیا کہ لاشعنا جہتہ مستلزم ہے اعتقاد اکل کو اس صریح میں کے تحقق ہونے کے واسطے جو چیز ضروری تھی وہ نہیں پائی گئی لہذا صریح میں معتقد نہیں ہوئی اور ہم نے صریح میں کی تیس اس لئے ذکر کر دی کہ کسی نے بتایا کہ اللہ کو عذف کر کے اور نہایت گہری میں کی تو میں معتقد ہو جائے گی اور اگر ترقی کی نیت کی تو میں معتقد نہیں ہو گی اسی وجہ سے امام غزالی نے فرمایا "من قال بطلان فی قلبہ وجوب طویرہ فلیس بہن دین نوی ایمین انقدہ۔"

و قد عارضہ و قد افسرہ اللہ بانک اللہ فی سبیلہ واللہ بانک فی الحال یہاں قرآن کا جواب اور قرآن یہ ہے کہ اللہ کے الفاظ مسکن کے عذف کر کے کو لغوی غلطی کہنا درست نہیں ہے کیونکہ مذکورہ شعر کی صریح میں لفظ اللہ غیر الفاظ مسکن کے ہے اگر بلوی غلطی ہوتی تو مستاعز کوئی ذکر کرنا جواب شعر میں ضرورت تھی مگر وجہ سے غیر لغوی ہے کہ وہ اور قدرت شعر میں وہ چیزیں جائزہ ہوتی ہیں جو غیر ضرورت میں جائز نہیں ہو گئیں فقہاء کا مفسر ہے اللہ عزوجل فرماتا ہے "و انما یخبر عنہم اللہ عزوجل" لہذا اگر اللہ عزوجل کے حق میں یہ حرکت کا فیضان کرے گا

الرحمن الرحیم اسمان بنیا اللہ بالغة من رحمہم كالفنسان من غضب والعلیم من علیم و
الوجہ فی اللغة رقة القلب انطافئ یقتفی التفضل والاحسان۔

ترجمہ:۔ الرحمن الرحیم دعا کہ میں جو میں میں بالذکر نے انور میں رحم سے غضب انور ہے غلبہ اور علیم انور
ہے غلبہ ہے اور رحمت لغت میں اس وقت قلب اور میل نفس ان کو کہتے ہیں جو فضل و احسان کا متقاضی ہو۔

تفسیر:۔ مصنفؒ کی عبارت کو محل کرنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ رتن اور رحیم کے بارے میں دو قول ہیں ایک قول
مجبور کا اور دوسرا مجبور کا مجبور تو کہتے ہیں کہ دونوں صفت مشبہ کہہ دیتے ہیں لیکن مفید بالذکر میں رتن قطران
کے ذوق پر اور رحیم میل کے ذوق پر اور مفید بالذکر دو طریقے ہیں ایک خاص کے کہ صفت مشبہ دوام و شہوت پر درج
کرتا ہے اور اللہ رحیم دوام و شہوت میں زیادتی صفت ہے بلکہ بالذکر کے معنی پائے گئے۔ دوام طریقہ یہ ہے کہ زخشی نے
کمال ابو محمد دل عن اصل فہو بالغ عن اصل یعنی جو صفت مدلول ہو اس اصل سے تودہ بقابل اصل کے ملحق ہو گا۔
اور یہ دونوں مدلول ہیں اور رحیم اور مجبور کا قول یہ ہے کہ رحمن تو صفت مشبہ لیکن رحیم نام فاعل ہے جو بالذکر کہتے
وہی کیا گیا ہے ہر حال میں دونوں کے نزدیک رحمن اور رحیم صفت کہہ دیتے ہیں تو مجبور اس قول کا جو کہ غیر صفت ہے۔
جواب:۔ اسم ہا پر فعل اور حرف کے مقابل میں ہے شوق کے مقابل میں نہیں بلکہ لغت اہم صفت کو اس میں شامل ہو جاتا ہے۔
اب کوئی اعتراض نہیں۔ دوام اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ نے کہنا کہ کہنے جیسا کہ کہنا۔ جواب:۔ اس بات کو بتانے
کے لئے کہ بالذکر میں نام غایت کا ہے علم کا نہیں۔ اولاً کہ وہ فاعل کہتے تو جہاں وہ کہ لایم صلا کا ہے اور رحمن جو کہ کہہ
بالذکر کہہ دیتے ہیں بالذکر کہنے کو ملنے گئے ہیں۔ حالانکہ دونوں صفت بالذکر کہہ دیتے ہیں بلکہ مفید بالذکر مجبور کے قول
کی بنا پر تو ظاہر ہے اور مجبور کے نزدیک رحمن تو صفت مشبہ اور رحیم صرف بالذکر کہہ دیتے ہیں اس بات کو ملاحظہ کیجئے
بنا بالذکر کہنا تو صفت نہیں بلکہ اس کو بالذکر کہہ دیتے ہیں کہ رحمن اور رحیم دونوں رحیم اس سے کہ شوق میں جیسا کہ فضاں
مشق ہے غضب ہے اور رحیم مشق ہے غلبہ ہے فضاں نظیر رحمن کی اور علیم غلبہ رحیم کی اس پر اعتراض ہو گا کہ مجبور
کہ نزدیک پر دو قول صفت مشبہ میں اور صفت مشبہ لازم سے تالہ متعلق نہیں آتا۔ اور رحیم متعلق ہے جہاں کہ
معنی میں رحیم کہنا۔ بلکہ رحمن اور رحیم تو رحیم مشق فضاں ناما درست نہیں ہو گا جواب یہ ہے کہ رحیم تو متعلق لیکن فعل
کو لایم نام کی طرف اور لا متعال اس طرح کہ اب کہ رحیم سے افعال خلق کہتے ہیں بلکہ رحیم جو اس سے ہے بمنزلہ اللہ
ہو گیا بلکہ رحمن اور رحیم کو کہہ دیتے ہیں مشق ناما درست ہے جیسے کہ زخشی نے ریع الذوات کو بمنزلہ لازم کے آتا ہے
کیونکہ کہنے کے معنی ملکہ تالہ یہاں پر بھی اس طرح متعلق کر کے مشق مان لیا۔

ومنه الرحم لا تعطى فيها على يا أيها واسم الله تعالى إنما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي

أفعال دون المأدى التي تكون انفعالات.

ترجمہ: سطورِ دوم وچ والی بھی اسی وجہ سے غور کی کہ دورِ ماضی اسی چیز پر ہم کو توجہ دلا رہا ہے کہ اندر دیکھو رہے اور لاشعور کے اسرارِ حسی اپنے منہ پر غور کرو کہ اعتبار سے کون کون سی چیزیں حسیات ہیں اور باہر کا حساب اب کے اعتبار سے نہیں جوازِ عقل کا حق ہے۔

و (بقدر رغبت و اشتیاق) جب یہی سے دعوت کے معنی بیان کرتے ہیں۔ علت میں رحمت کے معنی ہیں اس ذاتِ قلب اور اس لذتِ
کے جو فضل و احسان کا اظہار کرتا ہے اور اس سے ماخوذ ہے کہ ہم جو یہی دعا اور ناسبت اس کے اشتیاق نگاہ پر ہے کہ
وفاقی میں یہاں ہوتا ہے اس چیز پر جو وفاقی میں ہوتی ہے لیکن یہ خاصیت بیان کرنا مفید ہے کہ جو کہ رحمت میں انصاف
روعا لہذا ہے اور یہی دعا وفاقی میں انصاف جسمانی ہوتا ہے اس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ نفس انصاف میں ناسبت
ہے اور اشتیاق کے لئے کافی ہے۔

تقصیب ہے۔ واسطہ اللہ تعالیٰ پر عبادت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اور اس جو محبت میں اسامے ملو وہ الفاظ اس جو صفا
باری پر دلالت کریں اور اعتراض یہ ہے کہ اپنے لئے رحمت کے معنی ہیں کہ رقت قلب اور انفعالات کے اور انفعالات کہتے ہیں نفس
کے اندر جو کہ نفس کا ملل ہو اور خشک ہو جائے ان کیفیات نفسانیہ میں ہے جو مزاج جسمانی کے کلام ہو تو یہ
جو یہ ہے بلکہ جسمانی کسی اثر کو قبول کرنا ہے اور جو نفس پر کیفیت طاری ہو تو یہ ہے جب کلام شہر پر حقیقی اور جسم کا
اطلاق کرتے ہو تو باری تعالیٰ کے لئے نفس اور جسم کا ثابت کرنا لازم ہے کہ گزشتہ آثار الفیوض والامام کا اللہ سبح
چیز میں مستحکم ہیں اسکاں کو تو کئی الامات باری کا ممکن ہو نا قدر وقت کا اللہ تعالیٰ تر اکل ہو گیا ہے بلکہ الرحمن اور جسم کا
اطلاق کلمات باری پر مستحکم نہیں اس کا جواب یہ ہے کہ کلام نقل کے اور میں ان الفاظ کا اطلاق کرنا ان کے حقیقی معنی کے
اعتبار سے درست نہ ہو تو ہی ان الفاظ کا اطلاق غلط ہے باری پر کلام کی قیامات اور آثار کے اعتبار سے یہ کہ جو جلا فیصل
تا ہیں ان اسباب و اسباب کے اعتبار سے نہیں ہو جلا فیصل انفعالات و آثار میں مثلاً خدا رحمت اس کے معنی رقت قلب
کے ہیں اور یہ مسئلہ اور مسئلہ کلام اس کے معنی بلکہ آثار و فیصل انفعالات ہے اور آثار و فیصل انفعالات میں حسب
رحمت کا اطلاق کلمات باری پر جو کلام انعام کے معنی کے اعتبار سے ہو گا اور رزق کے معنی منہم کہیں گے اس جواب کا
ماہل ہے کہ الرحمن اور جسم کا اطلاق کلمات باری پر بطور مجاز و مرسل یا مستعارہ تفسیل کے ہے۔ پہلا یعنی مجاز و مرسل
اور مجاز ہے مجاز و مرسل کہتے ہیں کہ سبب ہو کر سبب ملو دنیا و عبادت میں یہی بات ہو جو کہ رقت و سبب ہے
وہ ہو کر ملو دنیا و انعام کا واسطہ ہو سبب ہے اور مستعارہ تفسیل کہتے ہیں ایک ہیست منتر ہو کہ دوسری ہیست منتر ہو
کے ساتھ تفسیل دینا اور جو انفا ہیست مجاز کے کہ یہ استعمال کیا اس کو ہیست مجاز کے استعمال کرنا اور یہی بات

والروح ابلاغ من الرجم لان زیادة البیاء تعدل علی زیادة النبی کما فی قطع و قطع و کبار و ذلک
انما یؤخذ تارة باعتبار الکیمة و اخری باعتبار کیفیة فعلی الشئ لقیل یا ارحمن الذین

ترجمہ: اور درجہ میں بمقابلہ رجم کے نہ ہونے کی بنا پر کمالا کا کہ زیادتی میں کفایتی پر دلالت کرتی ہے جیسا کہ قطع
باعتدال اور قطع بالتعذر اور ذکر اربعہ تعذیر اور ذکر البتہ نہ کی مثالوں میں واضح ہے اولاً اس دنیا کا کبھی کبھت کے اعتبار
سے ظاہر کیا جائے اور کبھی کیفیت کے اعتبار سے پہلے ظاہر اور ارحمن الدینا کہا جائے گا۔

ادبیہ مکتدہ: استعمالہ تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ لاشہ توالی کے موا کوہر قطع کے منقطع کے ساتھ ہے یعنی انعام و احسان
کرنے والوں سے تکالیف کو دور کرنا اس موا کوہر سے دیکھی گئی ہے اس بادشاہ کے معاملے کے ساتھ خود و مال و دھار کے ساتھ کرتا
ہے جیسا کہ اپنی سیوا پر ہر روز چاند لگانا اور انعام و احسان کرنے کے لئے اولاً ان تکالیف کو دور کرنا ہے تعذیر دینے کے بعد مقررہ کے
لئے جو الفاظ رحمت استعمال ہوتے تھے وہ مشیہ یعنی نجات دہری کے معاملہ کے لئے استعمال ہوتے تھے انداس کے نتیجے میں ان کو
رحمن اور رحیم کہنا درست ہے۔ مصنف نے رحمت کے معنی وقت کے ساتھ کہے ہیں۔ حالانکہ رحمت متعدی ہے اور رحمت لازم؟
جواب یہ ہے کہ نہیں۔

تفسیر: اب تک تو مصنف نے بیان کیا کہ رحمن اور رحیم نفس و دھار میں دو نوعیں شریک ہیں اب یہاں سے فرق
بیان کرتے ہیں کہ رحمن میں زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے کیونکہ قاعدہ ہے کہ کیا دہی جان و دھار کرتی ہے زیادتی معافی پر
توجہ نہ کرتی ہے زیادہ مبالغہ ہے بمقابلہ رحیم کے لہذا رحمن کے معنی میں زیادہ جوں کے بقابلہ رحیم کے جیسا کہ قطع کے معنی ہیں
کاشا اور قطع کے معنی کے ساتھ اس کے معنی ہیں ہر گز کاشا اور ایسے ہی گز و لاشہ تعذیر کے معنی میں زیادہ کرنا یا تشدید کے معنی
سب سے زیادہ اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ زیادہ نہ بیان کرنا درست نہیں کہ زیادتی برائے دلائل کرتی ہے زیادتی معافی پر
اس لئے کہ تعذیر میں نہیں بخلاف رحیم اور تعذیر میں چاروں نوعیں معنی میں مبالغہ کر رہی ہیں اس لئے کہ حد جس میں مبالغہ کر رہی ہیں معنی زیادہ
ہیں کیونکہ معنی میں سب سے زیادہ بلائیں بخلاف رحیم مبالغہ کرنا زیادہ جوں کے بقابلہ رحیم میں معنی مبالغہ کرنا ہے زیادہ جوں کے بقابلہ
معنی نہیں بلکہ ایک شرط کے ساتھ مشروط ہے اور شرط یہ ہے کہ زیادتی برائے دلائل معافی پر دلالت کرتی ہے لہذا اس وقت
تسکیر و دفع یعنی ایک ہی مصل سے پہلے اور ایک ہی نوع کے جوں کے بقابلہ رحیم میں بات نہیں کہ وہ مصل ایک ہی نوع کے کہیں ہیں۔
اس لئے کہ قدر و صفت شے ہے اور زیادہ لازم فاعل ہے۔ لہذا ان کو لاشہ تعذیر میں کہنا درست نہیں ہے لیکن یہ جواب غلط ہے
کیونکہ صورت کے نزدیک تو جواب یہ ہے کہ زیادہ کرنا کسی کے نزدیک نہیں ہے لہذا وہ تو رحیم کو اسم فاعل اور رحمن کو صفت
مشبہ کہتے ہیں صحیح جواب یہ ہے کہ زیادہ کرنا کسی کے نزدیک نہیں ہے لہذا وہ تو رحیم کو اسم فاعل اور رحمن کو صفت
و لکن انہ بیان سے زیادہ معنی کرتے ہیں کہ یہ اس لئے کہ زیادتی برائے دلائل دو قسمیں ہیں ایک زیادتی معافی

وانما قلنا والقياس يقتضي الترتي من الأدنى إلى الأعلى لتقديم رحمة الدنيا ولأنه صار كالعلم
من حيث أنه لا يوصف به غيره لأن مفاد النعم الحقيقي الباقى الرحمة غايته وتلك لا يصدق
على غيره لأن من عداه فهو مستعاض بلطفه انعامه يريد به جزيل ثواب أو جميل ثناء أو مزيج
رقعة الجنسيتها وحب المال عن القلب ثم أنه كالواسطة في ذلك لأن ذات النعم ووجودها و
القدرة على إيصالها والداعية الباعثة عليه والتمكن من الانتفاع بها والقوى التي بها يحصل
الانتفاع إلى غير ذلك من خلقه لا يقدّر عليها أحد غيره ولأن الرحمن لا يدل على جلال النعم
وأصولها ذكر الرحيم ليندول وخرج منها فيكون كالسحمة والوديفك أولها فطمة على رأس الرأس

ترجمہ :- ۱۔ واما قدم الخ اور رحمن کو مقدم فرمایا گیا اور ان کا قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ ذکر اوصاف کے مقام میں بارہا
مہنت سے اعلیٰ مصنف کی طرف ترقی کی جاتی ہے اس لئے کہ دنیا کی رحمت قدم ہمارے لئے بھی کر چکن لفظ اللہ کے
مشابہاں جیسے جیست سے کہ لفظ اللہ کی مصنف نہیں ہوتا جس طرح کہ لفظ اللہ کا اطلاق ذات باری کے واسطے پر نہیں
ہوتا کیونکہ رحمن کے معنی اس ختم حقیقی کے ہیں جو رحمت کے اجمال متکم کو پہنچا ہوا ہے اور یہ معنی غیر لفظ پر ہوا ہے
نہیں کہ اس لئے کہ خدا کے علاوہ جتنے بھی لوگ ہیں وہ اپنے لطف و انعام کے بدل کے غرا بل رشتے ہیں خواہ وہ جلال و آخر
میں ثواب کثیر ہو یا مخلوق کے من سے تعریف کو یا معذور ہو یا اور رحمت لطف کے اندر ایک واسطہ ہے اس لئے کہ خود
ہے اپنے دل سے ان کی محبت و ذکر نہ اندک ہو اور بندہ پھر اپنے لطف کے اندر ایک واسطہ ہے اس لئے کہ خود
معتول کی ذات یا ان کا وجود اور نعم کو دینے پر قدرت دیتا اور وہ داعیہ جو بندہ کو دینے پر بہا کرتا ہے اور نعمتوں
سے شغف ہونے کی قدرت دیتا اور وہ قوتیں عطا کرنا جن کے ذریعہ انسان شغف پاب ہو سکے اور اس کے علاوہ بہت
سی چیزیں یہ سب اللہ ہی کے پیدا کرنے سے ہیں نہ کہ کے علاوہ ان چیزوں کی کوئی دوسرا قدرت نہیں رکھتا یا اس
لئے کہ رحمن جب اللہ کی بڑی بڑی نعمتوں اور ان کے اصول پر دلالت کرتا ہے تو رحیم کو ذکر کرتا ہے تاکہ اللہ ہی ہو جائے
ان نعمتوں کو جو رحمن سے نکل گئی تھیں پس رحیم کا ذکر بطور تہنید اور ردیف کے ہو گا یا دوسرا اس کی مخالفت کی
وجہ سے رحیم کو موقوف کر دیا

نقص ہے۔ واما فاعل الخاب برائے ایک سوال جواب کو ذکر کر رہے ہیں لیکن سوال جواب کو کھینے سے پہلے یہ سمجھ لینے میں کوتاہی ہے بھی انقیاس کے بحال کیا ہے کہ فاعل و مفعول کے تذکرہ کی ترتیب یہ چولی باریک کی پہلے آتی رہے گا ذکر کر میں اور بعد میں اعلیٰ کو کہیں گے اعلیٰ کو بعد میں ذکر کرنے سے فاعلہ جدید حاصل ہوتا ہے کجالات اس کے لئے اعلیٰ کو مقدم ذکر کر دیا ہے تو یہ امر ادنیٰ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت ہی نہیں رہتی کیونکہ اعلیٰ کو اس کے معنی پر مشتمل ہی تھا بعد ازاں ادنیٰ کو ذکر کر کے اسے تذکرہ کے کوئی فائدہ جاریہ حاصل نہیں ہوتا ہے فاعلہ و مفعول کے بعد اب سمجھئے کہ اگر لفظ الریم میں مذکورہ اذعان کا موقع ہے اور اگر لفظ الریم کے اشیاف سے اور اگر لفظ الریم کے اشیاف سے بعد ہو تو یہاں لکھیں یہاں سے لفظ برعکس ہے یعنی رخن مقدم ہے تاہم یہاں سے اس کے چار جواب دیتے ہیں۔ اول یہ کہ رخن زیادتی بحسب الکیمیت کے اعتبار سے وقت دنیا پر ولادت کو لقب ہے اور رحمت دنیا وجود کے اعتبار سے مقدم ہے رحمت آخرت پر بعد اس کے لفظ ظل یعنی رخن کو بھی ذکر مقدم کر دیا تاکہ ذال کا وجود ذکر سے مفالقی ہو جائے نہ ظل کے وجود ظل کے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ رخن کو اللہ تکبیر زیادہ مشابہت ہے کیونکہ غیر اللہ اس کے ساتھ باطل تصف نہیں ہوتا اس طرح کہ اللہ کا اطلاق غیر اللہ نہیں ہوتا اس مناسبت کی وجہ سے رخن علم کی حیثیت میں ہو جانا بعد از چوتھ علم مقدم ہوتا ہے وصف ہوا اس لئے کہ رخن کو مقدم کر دیا ریم پر بخلاف ریم کے کہ اس کا اطلاق غیر اللہ ہو جسی ہو تاکہ یہ نیا ہی صورت اعلیٰ اللہ علیہ وسلم کے لئے ریم کا لفظ الخوضین رقت ریم کے اندر استعمال ہوا ہے اب ریم سے بات کہ نظر رخن کا اطلاق غیر اللہ کیوں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ رخن کے معنی میں اس نظم حقیقی کے جو اندام کے انسان کمال کے درجہ کو پہنچا ہوا اور ریم دیکھتے ہیں کہ یہی طریقہ برصا دق نہیں آئے بعد از رخن کا اطلاق غیر اللہ نہیں ہو سکتا ہے۔ اب دوسری بات کہ میں غیر اللہ کے اندر کیوں نہیں پاتے جاتے تو اس کا جواب سنئے سے پہلے نظم حقیقی اور اندام کے درجہ کمال کے معنی سمجھ لیجئے۔ نظم حقیقی اس نظم کو کہتے ہیں جو خاص یعنی ذاتی مقیاس دیتا ہو اندام کرنے میں واسطہ نہ ہو اور اندام کا درجہ کمال یہ ہے کہ اندام کے اس کے بدل کا خواہاں نہ ہو اپنے نزدیک کمال اس لئے نہیں پایا یا تاکہ بندہ نظم و اندام کے اس کے عوض کے مستحق رہے ہیں اب بدل کی دو قسمیں ہیں جلیب منفعت اور دفع منفعت۔ پھر جلیب منفعت کی دو صورتیں ہیں۔ یا آخرت سے متعلق ہو گا یا دنیا سے بندہ حق یا داروں قسم کے بدل کے خواہاں ہیں جلیب منفعت متعلق باآخرت کے تو اس طور پر کہ اندام کی وجہ سے اللہ تعالیٰ سے آخرت کے اندر ثواب کثیر کے متوقع رہتے ہیں اور جلیب منفعت متعلق با دنیا کے اس طور پر کہ دنیا میں معتبر بنی نفع کے طالب دہتے ہیں اور دفع منفعت کے اس طور پر کہ اندام کے رقت جلیبیت کو نظر کرنا ہو یا بدل کی محبت کو ختم کرنا رقت جلیبیت اس رقت کو کہتے ہیں جو اپنے ہم جنس کو پریشان حال دیکھ کر عار ارض ہوتی ہے لہذا وہ اس کی وجہ سے انسان مضطرب ہو جاتا ہے اس کیفیت کے عارضہ ہونے کے بعد اگر مال دیتا ہے تو اس کے معنی میں اس کا اپنے اضطراب کو ختم کرنے کے لئے دسہا ہے پس دفع منفعت پائی گئی لیکن نعموں کے اندر ربتہ الغست کا لفظ لا وجود ہے اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ اندام کے بدلے سے خست کے عار کو دفع کرنا چاہتا ہے خستہ کہتے ہیں سخن بال کو لہذا دنیا اور ربتہ کے معنی طوق کے ہیں اور نظم معنی ہونے کی حفت فرماؤ اس سے لئے متعلق ہے کہ بندہ اندام کرنے میں عرق واسطہ ہے کیونکہ خود لغتوں کو سید کرنا اور ان کو وجود

وَأَمَّا خَصَّ التَّسْمِيَةَ بِهَذَا الْإِسْمِ لِطَعَامِهِ فَمِنْ أَسْبَابِ التَّسْتَعْقُاقِ أَنْ يَسْتَعْقِقَ بِفَمِّهِ أَمْرَ الْأُمِّيَّةِ الْمُسْرِئِ

الحقیقۃ الذی ہوسموا اسم کلمۃ اعجلہا واجلہا اجلیلہا وخفایہا فیتوجہ بشراۃ الی جذایب

القدس وينتسب لمجمل المتوفيق ويشغل به في ذكره والاستمنا اديع عن شارة

مشرقیہ: وہ اور کسی کے لذت نفسی طور سے نہیں اسلئے کہ وہ ذکر کیا گیا تاکہ عارف ہی بات کو بیان نہ کرے بلکہ اس بات کے خلاف کہ کسی نے کہا کہ وہیں دروطلب کی بات ہے جو عموماً حقیقی ہو اور ظلم و غفلت کا اور اگر کسی کو یہ خواہ وہ عیش و محو میں رہتا ہو یا بعد میں اپنے دل کو جیتی ہو یا اثری پس عارف اس بات کو کچھ کہہ رہے ہوں کہ دل و دماغ کے ساتھ جواب دہی کی کیفیت متوجہ ہو جائے اور اس کی کوئی چیز کی کسی کو مقصود یا کرنے اور اس کا باطن اللہ کے ذکر کے ساتھ مشغول ہو جائے اور صرف اللہ ہی سے دروطلب کرے۔

[illegible]

غفسیہ میں دو ناقص قسمتیں ہیں۔ ترقی ماحاسب سمی کے نزدیک ان میں سے ایک ناقص بالذکر کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس قسم کے اندر فقط اذن اور رضی کو قبول کرنا کافی ہو اور ناقص سمی سے پہلے ایک بات سمی سمی بات ہے کہ ترقی ماحاسب کے اصل کو ایک قاعدہ بیان کریں گے کہ رضی بہ ترتیب حکم علیٰ انوصف لیسع تعلیقہ لوزیعہ لکرسہ ووصف لکول حکم ترتیب جو ترقی ووصف اس ترتیب حکم کے تحت اور ناقصی ہو کرتے ہیں اور موصوف اس حکم کا محض اذن ووصف ہو جو جسے استحقاق ہوتا ہے اب یہ بیان سمی کے کالہ نقاطے سے استعارہ سے کہ ترتیب کی بات نقاطہ اذن اور رضی ووجہ پر اور اذن ورضی میں مبیہ وحق کی ہیں اور رضی کے معنی بڑے سے انعام کرنا اور رضی کے معنی چھوٹے انعام کرنا ہوا ہے اس غلطی سے کہ ان اوصاف پر مرتب کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ شخص استقامت ووری سے کہ جو مبیہ وحق

شکر اصطلاح کی کہ جس میں صریحاً نہ لکھ دیا علی عبد الوالی اعلق لاجل یحیی اللہ تعالیٰ کے تمام افعال سے کلون کے قاصد
 میں صریح کرنا اور شکر لغوی کہ جس میں فعل فاعل عن نفیر انعم یعنی شکر ایسے فعل کہ جسے میں جو شکر کا نظم کی ضرورت ہے یہ
 دو معنی سمجھنے کے بعد اسے سمجھنے کے قافی صاحب نے کہا کہ شکر اس کو کہ جس میں جو نعمت کے مقابلہ میں جو قول کے ذریعہ
 اور قول کے ذریعہ اور اصطلاح کے ذریعہ اور قافی صاحب نے اس تعریف کے مستثنیوں میں ایک شرط پیش کیا ہے کہ
 انہو حکم الفاظ میں خلشہ بڑی درانی و انصاف کی جگہ

قاری لغتوں نے میری طرف سے عین بیہ زول کا فائدہ کیا میرے ہاتھ نہ باقی اور پوشیدہ قالب کا بھی تھا میرے
 احسان کی وجہ سے بہ سب میرے ہمارے ہو گئے اس شرط سے معلوم ہوا کہ شکر تعریف چیزوں میں عام ہے اس لئے کہ
 یہ تینوں چیزیں نعمت کے مقابلہ میں ہیں اور جو چیز نعمت کے مقابلہ میں ہو وہ شکر ہے اس کی یہ بات کہ تعریف کا ذکر
 ہو گیا تو ہم سمجھتے ہیں کہ ہاتھ سے مل کر ہاتھ سے مل کر ہاتھ سے مل کر ہاتھ سے مل کر ہاتھ سے مل کر ہاتھ سے مل کر ہاتھ سے مل کر
 سے قول کا ذکر ہو گیا اور اصطلاح قالب سے ہوتا ہے بلکہ قالب کے ذکر سے اتفاقاً ذکر ہو گیا اب ایک اضافی ہے شکر
 کے یہاں کلون سے معنی مراد یہ ہے کہ جو کچھ تو لاؤ اور لاؤ اتفاقاً ہے معلوم ہوتا ہے کہ شکر سے اصطلاحی مراد ہے اس لئے کہ شکر
 اصطلاحی کہ جس میں صریحاً لکھ دیا کہ کلون کے معانی میں صرف کرنا تو گویا شکر ان کے لئے جو چیزوں کے لئے جو عام کا نام ہے اور
 تو لاؤ اتفاقاً میں ماؤ جمعیت کے لئے ہے بلکہ اس سے معلوم ہوا کہ شکر اصطلاحی مراد ہے اور اس کے جو معانی ہیں
 فواہم مہمان و مراد میں سے معلوم ہوتا ہے کہ شکر لغوی مراد ہے کہ جو کچھ شکر لغوی کہ جس میں فعل فاعل عن نفیر
 راہد تعریف لغوی اس لئے معلوم ہوتا ہے کہ قافی صاحب نے تعریف و شکر میں جو چیز کی نسبت بیان کی ہے اور میں
 کی نسبت بیان کی ہے وہاں صحت کا معنی ہے ہوتا ہے بلکہ شکر کا صحت ہو گا میری اور حد صرف نہ بیان سے ہوتی ہے
 تو گویا بیان سے تعریف کرنا جزئی ہوتی شکر کی اور شکر کی ہوا اور شکر تعریف لغوی کا اعتبار ہے لکھ دیا اس سے
 معلوم ہوا کہ شکر لغوی معنی مراد میں تو گویا شکر کے معنی کے ہوتے ہیں قافی صاحب کی عبارت مراد ہے بلکہ عام سوال یہ
 کہ یہ لکھ دیا کہ کلون سے معنی مراد میں تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ یہاں لغوی معنی مراد میں اور اس کی بات کہ تو لاؤ اور لاؤ اتفاقاً
 میں ماؤ جمعیت کا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعریف اصطلاحی مراد ہے تو اس کا جواب یہ ہو گا کہ واو یہاں معنی او کے
 ہے جیسا کہ کلون ام و فعل و معنی میں واو معنی او ہے اب معنی یہ ہونے کے شکر وہ ہے جو نعمت کے مقابلہ میں ہو قول کے
 ذریعہ یا قول کے ذریعہ یا اتفاقاً کے ذریعہ اب تینوں کے درمیان باہمی فرق کیجئے جملہ و در در کے درمیان عموم و خصوص
 مطلق کی نسبت ہے معنی مراد میں ہے اور در عام مطلب یہ ہے کہ جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے کہ جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے
 لکھ دیا جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے
 لیکن حدیثی معنی میں لکھ دیا جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے جہاں جملہ صاف لکھ دیا ہے
 و صحت کو ایک طرف رکھو اور شکر کو دوسری طرف تو ان کے درمیان عموم و خصوص میں وجہ کی نسبت ہے عموم و خصوص میں
 وجہ کہ جس میں کہ تو لاؤ اور لاؤ عموم ہو اور شکر اس خصوص اور یہ معنی بیان ہو جو درجہ اس لئے کہ جملہ در عام شکر کے
 اعتبار سے عام ہے اور جو رد کے اعتبار سے خاص اور شکر اس کا برعکس ہے یعنی مورد کے اعتبار سے عام ہے اور

متعلق کے اعتبار سے خاص ہے۔ علوم و خصوص میں وجہ کی نسبت کے پائے جانے کے لئے تین ادول کا ہونا ضروری ہے ایک در ادوجیاں دونوں پائے جائیں۔ جیسے کسی نے کسی کی دعوت کر دی۔ مدعو نے زبان سے کہا آپ کا شکریہ یہاں محمد علی پانی گئی کہ کو شکریہ زبان سے ہوئی اور شکر میں پایا گیا کہ کو شکریہ کے مقابلہ میں ہے۔ دوسرا مادہ جہاں حمد پانی ہوا ہے شکر نہ پایا جاتا ہے جیسے آپ نے مولیٰ میں کسی کی زبان سے تعریف کر دی۔ تیسرا مادہ یہ ہے کہ آپ نے فہم کو در دعوت لکھا ان میں نے کھا کر ہاتھ سے آپ کی تعظیم کر دی۔ یہ غرق اتومنی کے اعتبار سے تھا اور استعمال کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ حمد و مدح دونوں کے مقابلہ میں حمد آپ سے اور شکر کے مقابلہ میں کفر آتا ہے۔ دلیل یہ ہے کہ حمد و مدح کہتے ہیں ذکر خاص کو اور دم کہتے ہیں ذکر قبیلہ کو اور نظام ہے کہ خاص اور قریب میں مقابلہ ہے۔ اور شکر کہتے ہیں انوار نعمت بابتان الفعل الذی یطیع عن تعظیم انعم اور کفر کہتے ہیں کتمان نعمت کو اور نظام ہے کہ انظار و تکلان میں مقابلہ ہے۔ فرق سمجھئے کہ مدح و شکر نے حمد و مدح کے درمیان تزلزل مانا ہے اور ان میں کے قول کو قبول جلاخران سے قاضی نے بیان کیا ہے تو قاضی نے بھی انھوں سے ہی دیکھے ہیں مگر علامہ سعد الدین نعمت ازانی نے بیان کیا ہے کہ انھوں سے مراد خلاف نہیں ہے بلکہ انھوں سے مراد اشتقاقی کبر میں شریک ہونا ہے بلکہ علامہ نعمت ازانی نے کثرت کے حاشیہ میں فقط انھوں کو تاعد و کلیتہا دیا اور کہا کہ جہاں بھی یہ لفظ جو بال مراد اشتقاقی کبر میں شریک ہونا مراد ہے اور زعفرانی کے کلام سے تزلزل اس طور پر سمجھا جاتا ہے کہ انھوں نے کہا کہ دم مقابلہ میں آتا ہے حمد کے علاوہ دم مدح کے مقابلہ میں آتا ہے بلکہ دم کو حمد کے مقابلہ میں ذکر کو کرنا خاص وقت درست ہو گا جبکہ حمد اور مدح دونوں میں تزلزل مانا جائے۔ اب بری یہ بات کہ اشتقاقی کبر کسی کو کہتے ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ اشتقاقی کی تین قسمیں ہیں اشتقاقی منفی، اشتقاقی کبر، اشتقاقی کبر اشتقاقی کہتے ہیں دو غفلوں میں ہر ایک کا دوسرے کے متضاد ہونا خاص اور ترکیب میں۔ اب اگر حروف مادہ اور ترتیب دونوں میں شرکت نہ ہو تو اشتقاقی صغیر ہے جیسے ضرب اور ضرب اور اگر حروف مادی میں شرکت ہو لیکن ترتیب میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاقی کبر کہتے ہیں جیسے کمد اور مدح اور جذب اور جذب۔ اور اگر ان حروف مادی میں شرکت ہو تمام میں شرکت نہ ہو تو اس کو اشتقاقی کبر کہتے ہیں جیسے فانی اور فانی اور فانی اور فانی۔ بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر قید خاص کو ضمن جملہ کے پیش نظر بیان کرے تو مدح و حمد ہے۔ اسی وجہ سے حمد کو ضم متضمن الانشاء کہتے ہیں اور مدح کو غیر متضمن کہتے ہیں۔ اور تفسیر رحمانی میں ہے کہ حمد کہتے ہیں کسی ذی علم کے کمال کو اس کی تعظیم کے طور پر ذکر کرنا اور مدح کہتے ہیں مطلقاً کسی شے کے کمال کو ذکر کرنا۔

ولما کان احمد من شعب الشکر اشیع النعم وادل علی مکانها الخفاء الاعتقاد ومانی آداب
 البحار من الاحتال رأس الشکر والعدۃ قید فی قولہ علیہ الد الشکلوۃ والسلام الحمد رأس
 الشکر ما شکر اللہ من لم یعمدوا الذم بقیض الحمد والکفران بقیض الشکر۔

ترجمہ :- اور چونکہ حمد شکر کے دیگر اقسام کے مقابلہ میں بقول کو زیادہ واضح و کافی کہ جو مال اور مال کے وجود پر یا اور
 دہائی کر تو مال ہی کی نسبت کا اعتقاد یعنی ہے اور اعتقاد جو اس کے آداب میں دوسری چیز کا بھی اعتبار ہو سکتا ہے اس لئے
 حدیث الحمد رأس الشکر یا شکر اللہ من لم یعمد وہ میں حمد کو شکر کی اصل اور عمدہ ترین قسم قرار دیا گیا اور ذم بقیض ہے حمد
 کا اور کفران بقیض ہے شکر کا۔

تفسیر :- ولما کان الخیر ہاں سے ایک احتمال کا جواب دے رہے ہیں اشکال کا حاصل یہ ہے کہ حمد اور شکر کے درمیان
 عموم و خصوص میں وہیکی نسبت امتداد سے نہیں ہے کیونکہ عموم و خصوص میں وجہ ماننے کے معنی یہ ہیں کہ ہم ایک درخت
 پر پھنسے ہوئے ہیں اور اس میں سے ایک سے تمام کا حصہ نکال دیا جائے گا اور اس کے شکر سے حمد کا جزو شکر ہونا
 ثابت ہوتا ہے کیونکہ آپ نے فرمایا کہ حمد رأس ہے شکر کا تو گویا شکر کی ایک قسم یا اصل اور حمد کو اس کا ایک جزو اور خصوص ہونا
 اور جب کل و جزو کا تعلق ہوگا تو جس طرح کل جزو سے صاف نہیں آتا اس طرح شکر بھی حمد پر صادق نہیں آئے گا
 کیونکہ عموم و خصوص میں وہیکی نسبت باطل ہوگئی کیونکہ عموم و خصوص میں وجہ کے لئے ایک مادہ اجتماعی ضروری
 ہے نیز حدیث کے دوسرے جز سے حمد کا عام مطلق ہونا یا مساوی ہونا ثابت ہوتا ہے کیونکہ حضور نے شکر
 اللہ من لم یعمد فرمایا امتداد کی وجہ سے شکر کی نفی کر دی جس سے معلوم ہوا کہ حمد شکر سے عام مطلق یا اس کے
 مساوی ہے عموم و خصوص میں وجہ کا تعلق نہیں ہے کیونکہ استقار عام میں وجہ سے استقار اخص میں وجہ نہیں ہوتا۔
 ہاں استقار عام مطلق سے استقار اخص مطلق ہو جائے اور اسی طرح استقار اخص میں استقار عام سے آخر استقار
 ہو جائے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث کے اندر اس سے مراد جزو حقیقی نہیں بلکہ جزو ادعائی ہے اس طرح حضور
 نے نفی امتداد فرمایا ہے۔ امتداد کا مطلب یہ ہے کہ حمد و اتقہ تو شکر کا اصل اور جزو نہیں تھا اگر محکم کے کسی وجہ سے
 اس کے اخص اور جزو ہونے کا دعویٰ کر دیا تو یہ بالی بریں حمد و اصل شکر کی اصل یا جزو نہیں ہے بلکہ حضور نے
 ایک وجہ کی بنا پر اس کے اصل ہونے کا دعویٰ فرمایا اور حمد کے استقار سے شکر کا استقار فرما دیا۔ وجہ ادعایہ ہے
 کہ حمد بمقتلہ اعتقاد و عمل کے جو شکر کے اقسام ہیں نعمتوں کو زیادہ ظاہر کر جو مال ہے اور وجود نعمت اور ثبوت
 نعمت پر عمل و ثبات کر جو مال ہے اس لئے کہ حمد الفاظ سے ہوتی ہے تو جب حمد کی جائے گی تو گویا الفاظ کے ذریعہ

اور تعذبا بالابتداء وخیرہ اللہ واصلہ النصب وقد قرئ بہ وانما عدل عنہ الی الرفع لیل ال
 علی عواہل وبقاۃ دلون جمیعہ ووجہ ثانیہ وهو ان النصب بانفعال منفصل لانکما استعمل

ترجمہ :- اور الحمد للہ درجہ کی وجہ سے رفع ہے اور اس کی خبر لڑیے اور الحمد کی اصل حالت نصب پر چاہیے
 ایک قرار ہے نصب کی بھی ہے اور نصب سے رفع کی طرف عدول اس لئے کیا گیا تاکہ جملہ نوم جملہ اور نباتات میں درجہ دلات
 کرے حدود و فحوں پر دلات نہ کرے اور یہ الحمد ایسے مصادر کے قبل سے ہے جو انفعال عند ذکر کی وجہ سے منصوب
 ہوتے ہیں اور انفعال کے ساتھ مذکور ہو کر مستعمل نہیں ہوتے

دیکھو مذکور شدہ سے مفعول کو بیان کیا جائے گا اور انفاۃ ہو کر اپنے معنی موضوع اور دلات کرتے ہیں اس وجہ
 سے ہر شخص جو ذبیحہ الفا کو جانے والا ہو گا وہ حد سے مفعول کو سمجھنے کے بخلاف شکر تو کسی کے کہ وہ مفعول ہے کیونکہ شکر تعلق
 کے معنی ہیں کہ اپنے دل سے کسی شخص کو اچھا سمجھنا اور یہ بات غلطی ہے اس کو صرف شاکر ہی سمجھ سکتا ہے اور بخلاف
 اس شکر کے جو اعتناء و جوار سے ہو کر کسی کو بھی ہر شخص شکر کہ نعمت کی طرف توجہ نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ شکر بطور ارج
 کے اندر احتمال ہے ہر شخص کا بھی کیونکہ اعتناء سے شکر کرنے میں لوگوں کی مختلف عادات ہیں مثلاً اپنے بڑے کام شکر
 کرنے کے بارے میں اپنی زندگی سے عادت ہے کہ کہہ دے دیکھ کر گھر ہے ہو جائے ہیں لیکن یہ ان عرب کا طریقہ نہیں ہے
 توجہ عربی ان بند کو دیکھے گا تو وہ اٹھنے کو شکر نہیں سمجھے بلکہ یہ دیکھے گا کسی ضرورت کی بنا پر گھر سے ہوتے ہیں

تفسیر پر :- درجہ انویہاں سے قاضی صاحب انفاۃ کے تعلق خودی بحث شروع کر رہے ہیں بخوبی سمجھنا کا حاصل
 یہ ہے کہ الحمد للہ اصل کے اعتبار سے منصوب تھا لیکن اصل میں حمد اللہ تھا بعض لوگوں نے اسے مفعول پر ہونے کی وجہ
 سے منصوب بنا دیا اور بعض لوگوں نے مفعول مطلق پر ہونے کی وجہ سے جو حضرت اسی کو مفعول پر مانتے ہیں وہ توجہ
 فعلی مقدار مانتے ہیں اور تقدیری عبارت سے توجہ حمد اللہ ہے اور جو لوگ مفعول مطلق مانتے ہیں وہ تقدیری عبارت
 نہ کہتے ہیں حمد اللہ تقدیری لیکن مفعول مطلق انشاء پر اضافہ نہایت ہی مفید مفعول کے اور اس کے واسطے اب ایک نقل صاحب
 ہو گا اور نقل صاحب کا ہونا اس لئے ضروری ہے کہ مفعول مطلق مصدر جو تلبہ اور مصدر معنی صحت پر ہوتا ہے اور ان
 معنی صحت کا تعلق کسی نہ کسی عمل کے ساتھ ہوتا ہے اب وہ تعلق بطور مصدر کے ہو گا یا بغیر و توجہ کے اگر تعلق بطور مصدر
 کے ہے تو وہ قاعلی ہے اور اگر بطور تقدیر کے ہے تو وہ مفعول پر ہے اور یہ تعلق تعلق تعلق کے کہ ان مصادر کو ان کے
 عمل کی طرف منسوب کیا جاتا ہے تو گویا ایک ایسی چیز ہوتی ہے جیسے جو نسبت پر دلات کرے اور ہم نے تلاش کی تو تعلق ہے
 تریا وہ موزوں چیز نسبت کو بیان کرنے کے لئے نہیں لیکن یہ ان نسبت کے واسطے ہم انفعال کو مصادر کے ساتھ ذکر

والتعريف به الجنس ومعناه الاشارة الى ما يعرف به كل احد ان النعم ما هو قليل ولا يستغنى اذ
الحمد في الحقيقة كله لئلا يذم من غير الله هو عليه بوسط او غير وسط كما قال الله تعالى وما يكمن من الله

ترجمہ :- اولاً تعریف میں کہ ہے اور ملازم سے مقصود اس حقیقت کو کہ طرف اشارہ کرنا ہے جس کو بغیر جاننا سے کہہ کر حقیقت ہے اور بعض کے کہ اگر ملازم انفرادی کے لئے کہ تمام افراد اللہ ہی کے لئے ہیں اس لئے کہ تمام جہاں کوئی کا عطا کیا اور الہی یا واسطہ یا ملا واسطہ ہے جیسا کہ عودار اشارہ جاری ہے۔ واما کہ میں فقہ نہیں فقہ کو تبارک ہے پاس میں میں فقہ نہیں میں صعب خدا ہی کو جواب سے ہیں،

(بقیہ صفحہ ششم) ہیں۔ اب کبھی ایسا ہوتا ہے کہ وہ اور کو مقررہ افعال کے ان ایسا کرنا ہے۔ اور بعد از کو فعل کے افعال منق
 و انہی اعتبار سے تمام نظام ملتے ہیں جس کی وجہ سے افعال کو مختلف کر دیتے ہیں اب درجہ بہ بات کہ کسی کو تدبیر افعال کو
 مختلف کر کے متعدد کرمان کے قائم نظام کیا جاتا تھا تو اس کے لئے قاعدے کا عدو یہ بیان کیا ہے کہ اگر قصد کے بعد فعل کا کیا جاتا
 یہ مفعول بعد اوصاف یا حرف کے ساتھ نہ کرنا چاہیے اور وہ مفعول اطلاق میں ان نون کے لئے نہ ہوتا اس صورت میں فعل کا مذکر
 کرنا یا نشاء و جنک الما للہ کے مفعول میں بھی یہی بات ہے کیونکہ یہاں پر بھی لفظ اللہ جو مفعول ہے ٹھہرا۔ وہ جملہ کے بعد بطور
 حرف کے نہ کرنا فعل کو مذکر کرنا غلطی ہے اس قاعدہ کی طرف موصفہ و حرمین العاد و اطلاق تعصب کے اشارہ
 کر رہے ہیں۔ یہ کہیں اصل حالت اس کا نہیں تھی۔ اب بعض حدیث اس پر اعلان نامہ فعل کر کے اس کو منصوب ہی رکھتے ہیں
 اور یہ قرات شریف الہی نے تو قاضی صاحب کو کو نہ تفریق کے لئے اظہار استعمال کرنا چاہیے اور اکثر حدیث اس کو اطلاق
 و فعل کر کے جلا سمجھاتے ہیں یا اس نور کے اندر کو بتدار اوفادہ پر حرف ہمارا فعل کر کے اس کو غیر متعلقہ ہی کو جو یا نصب سے
 رنگ کی طرف مقلد کر کے ہیں۔ اور یہیں زیادہ میسر ہے اب درجہ بہ بات کہ نصب کے رنگ کی طرف عدول کیوں کیا گیا تو جواب
 اس کا یہ ہے کہ ثبوت تداو و عدم تداو پر بنیاد نہ لانا کہ نصب ثبوت پر تو اس پر جو ٹھہرے اور عدم پر افعال نام کی وجہ
 سے اور عدم پر حرف تداو کی وجہ سے۔ ثبوت اس صورت کے جیکہ آپ اس کو منصوب پر رکھتے تو یہ دونوں چیزیں منعقد
 ہو جاتی ہیں کیونکہ مفعول منصوب کے لئے فعل واجب کا مقدر ناخدا ضروری ہے۔ اور جو نہ مقدر کا لفظ کو جو ہے تو یہ فعل
 نصب ہی نہ کر سکتا کی حیثیت سے ہوتا ہے اور جب مذکور کی حیثیت رکھتا ہے تو عدم و ثبوت اور عدم دونوں مقلد ہو
 ہو جاتے ہیں۔ ثبوت تو اس وجہ سے کہ یہ دلالت کرتا ہے نسبت علی انفعال پر جو معین ہے۔ اور عدم و ثبوت اس وجہ سے کہ علی
 فراہم معین کے ساتھ مقرر نہ ہوتا ہے

تفہیم پر۔ والہ تعالیٰ نے انہی اہل ایمان سے تیسری بحث للہ نام کے بارے میں کر رہی ہے۔ بحث سے پہلے یہ بھی لکھتے ہیں کہ اللہ نام کو پکارا نہیں جاتا۔ محمد خاوری، بخاری، جہنزی، استغفری، و جوہر حارثی کے درمیان یہ ہے کہ اللہ نام کے

وَفِي اشْفَاءِ بَابِهِ تَعَالَى حَيٌّ قَدْرُ مَوْلَى عَالَمٍ اَذِلَّةٍ لِّلْمُحْتَقِقِ الْاِيْمَانِ هَذَا شَأْنُهُ وَقَوْلُهُ الْحَمْدُ بِاِتِّبَاعِ
اَللّٰهِ وَالْعَكْسُ تَنْزِيْلًا لِّهَآءِ مِنْ حَيْثُ اَنْهَى اَيْتُهُ اَلْعَلَّامُ مَعَانٍ لِّثَلَاثَةِ كَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ -

ترجمہ :- اور الحمد کے معنی میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہی میں تمام اوصاف کاملہ کا مرکز ہے عالم میں۔
کیونکہ حمد کا استحقاق اس ذات کو ہے جس میں سب صفات موجود ہیں اور الحمد شکر و ثناء کا بھی اظہار ہے اور الحمد کو تمام
جبارہ کے تابع کرتے ہوئے اور اس کے برعکس اللہ کو مال کے لئے نہ کہتے ہوئے الحمد کا لفظ اللہ ہی پر لگایا جائے گا۔ ان دونوں کو کہہ
واحدہ کے مترادف ہی آتا ہے کیونکہ یہ دونوں ساتھ ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

امتیاز و تفریق :- اشارہ حقیقت کے حصہ میں نہ کی طرف ہو گا یا حقیقت کی طرف اگر حصہ میں نہ کی طرف اشارہ کیا جائے
تو یہ تفریق ہے اور اگر حقیقت کی طرف اشارہ کیا جائے تو یہ تفریق محال سے محال نہیں یا تو حقیقت میں حیثیت ہی کی حیثیت
یا حقیقت میں حیثیت وجود یا اس میں بعض افراد یا اس میں حیثیت وجود یا اس میں بعض افراد یا اس میں بعض افراد یا اس میں بعض افراد
خبر و خبر نہایت کما استغناء کہتے ہیں۔ پہلی پر اہتمام خبر نہایت اور خبر فارسی نہیں ہو سکتا۔ خبر نہایت تو اس سے نہیں
کہ حد کو کوئی فرد میں جا طے کے نزدیک موجود نہیں کہ جس کی طرف اشارہ کیا جائے اور خبر نہایت میں نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ
مقام حد کے متعلق ہے اس لئے کہ مقام حد تو یہ ہے کہ تیس ہزار کو فوات باری کے لئے ثابت کیا جائے اور خبر نہایت کی صورت
میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے جس جب دو کی نفی ہو گئی تو میں ہو گا یا استغناء۔ اگر میں ہے تو اہتمام سے اشارہ
اس حقیقت کے متعلق ہے جو کا اور میں مراد ہے کی صورت میں استغناء میں ثابت ہو جائے گا اس لئے کہ اگر کوئی فرد
میں حد کا غیر کے لئے ثابت ہو گا تو ایسا نہیں ہو گا اس کا اطلاق درست ہو گا اور جب میں کا اطلاق فرد پر درست ہو گا تو
فرد کا غیر کے لئے ثابت ہو گا تو ایسا نہیں ہو گا اس کا فیر کے لئے ثابت ہونا ہے میں میں فوات باری کے لئے بعض کہاں دیں۔
حالانکہ آپ نے میں میں فوات باری کے لئے بعض کہاں دیں اس سے معلوم ہو گا جب میں کا اہتمام ہو گا تو میں افراد
کا بھی اہتمام میں فوات باری کے لئے ہوتا ہے گا میں میں صورت میں استغناء کے میں میں کوئی فرد ہو گئے اور اہتمام
نہ کی استغناء کے لئے میں یا جو اس کا اس وقت معنی ہوں گے کہ تمام افراد فوات باری کے لئے بعض ہیں کیونکہ میں
میں تیرے سب کا حکم کوئی فوات اللہ ہے اب وہ عطا ہوا واسطہ ہوا واسطہ جیسے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا اور ہم نے فرمایا
فقی اللہ اس پر کہ میں نے اس کا کہ ہے کہ خبر کے دینے میں واسطہ ہے بلکہ میں میں حد کا متفق ہو گا تو یہ میرے افراد
ذات باری کے ساتھ بعض کہاں ہے۔ جواب یہ ہے کہ حقیقتاً عطا کرنا اور دے دے۔

تقسیم :- ولید اشتراک میں ہے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت سے علم کلام کا ایک مسئلہ مستنبط کیا جاسکتا ہے
یہ ہے کہ باری تعالیٰ ہی میں تمام ہیں اور میں ہیں اور عالم میں اس لئے کہ استغناء میں فوات باری کے لئے مخصوص

رب العالمین، الرب فی الاصل یعنی القربین، وہی تلیغہ الشئ لئلا یمانہ شیئا فشیئاً ثم وصف رب
 للعبادۃ كالصوم والعدل وقيل هو نعت من ربه فربہ فہو رب كقولہ تم یدعم فہو لہ غمہ می بہ
 نالک لانہ یحفظہ بالکلیہ و یوبیہ ولا یطلق علی غیرہ نعالی الامینۃ کقولہ نعالی رجعت الی ربیت۔

ترجمہ:۔ رب در حقیقت قربیت کے معنی میں ہے اور قربیت کہے ہیں شئ کو اس کے کمال تک آہستہ آہستہ پہنچانا۔
 میرا اس کو ماننے کا معنی کہ صفت بنا دیا کہ جس طرح صوم و عدل میں قربانہ حل ہوتا ہے۔ اور بعض کہے کہ رب صفت
 صفت ہے اور ذریعہ کبریا ہے ہنوریت سے جسے کہ آپ کا قول تم ہر نبی ہم پر رب الہک کا نام رکھ دیا گیا کہ ہر نبی ہر نبی
 جس کی حفاظت اور قربیت کرنا ہے اور لفظ رب کا اطلاق غیر اللہ پر صرف اضافت سے ہوتا ہے جیسے قرآن الہی اور ربی
 انی ربکم اسے خاص کر اپنے آگاہ کے پاس واپس جا۔

اور بقیہ و کثرت سے کیا گیا اور حد کا معنی وہی شخص پر لگتا ہے جس کے اندر یہ چار ملے اور اضافہ یا نہ جائے کہ ہر حد تک
 میں میں امن اختیار پر توفیق کرنا اور احوال اختیار یا کسی سے صادر ہوتے ہیں جو ان پر قدرت رکھتا ہے اور اختیار نام
 ہے بان وادہ کام کرنے کا تو اس سے اللہ تعالیٰ کا علیہ ورفا در ہونا ثابت ہوگا اور چونکہ اللہ مہیوق باعلیٰ ہوتا ہے اس
 وجہ سے اللہ کا عالم ہونا ثابت ہوا اور صفت علم بغیر حیا کہ نہیں یا اللہ کا حق لذتی ہونا بھی ثابت ہو گیا اور حق
 انھوں سے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حرکت وال اور لام کہ ہے اس میں دو قول ہیں ایک حق حسن ہوتی کہ ہے وہ دل کو
 نام کے ماننے بنا کر وال کو بھی محسوس ہر تھے ہیں۔ دوسرا قول یہ ہے کہ لام کو وال کے ماننے بنا کر لام کا جو کچھ ہر جا جلتے
 اس پر ایک اشکال ہے وہ یہ ہے کہ ایک حرف کو دوسرے حرف کے حرکت میں تباہی سے رفت کیا جاتا ہے جبکہ دونوں
 حرف تکرار واحد میں ہیں اور یہاں خود کو کہے میں لہذا ایک دوسرے کے تباہ کیسے ہو گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ
 چونکہ دونوں ایک ساتھ استعمال ہوتے ہیں اس لئے دونوں کو ہر کوئی واحد مان کر تباہی کا حکم نافذ کر دیا گیا۔

تفسیر:۔ لفظ رب کے مستحق دو قول ہیں ایک یہ کہ رب یعنی میں قربیت کے ہے اور صدارت ہے اور قربیت کے معنی
 ہیں کسی شئ کو کمال تک پہنچانا اور دنیا اس پر اختیار حق ہو گا کہ اس وقت رب کو اللہ کے لئے صفت قرار دینا درست
 نہیں اس لئے صفت قبول ہوتا ہے مہیوق پر اور لفظ رب صدارت ہے اور لفظ اللہ مطلق ذات ہے اور صدارت کا مل کرنا
 ذات پر جا کر نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اگر ہر نبی سے صدارت مل ہوگا گویا اللہ تعالیٰ نے ہر نبی کے لئے اعلیٰ مقام
 پر جس کا سراپا نبوت ہے۔ دوسرا قول یہ ہے کہ رب صفت مثبت ہے اور اس کا مصدر ربیت ربیت اب لغز سے

والعالم اسم لما يعنم به كالتخاتم والقلب غلب فيه يعلم به الصانع وهو كل ما سواه من الجواهر
والاعراض فانها لا مكانها وانتقالها الى مؤثر واجب لذاته تبدل على وجوده۔

ترجمہ :- اور عالم نام ہے اس چیز کا جس کے ذریعہ کسی چیز کا علم ہو جیسے خاتم نام ہے اگر ختم کا اور قلب نام ہے
اگر قلب یعنی ماچے کا پھر غلبہ استعمال ہونے والا ان چیزوں میں جن کے ذریعہ صانع کا علم ہوا اور عالم کا معنی ہے وہ
سب چیزیں ہیں جو صانع کے علاوہ ہیں خواہ اعراض کے قبیلے سے ہوں یا جواہر کے قبیلے سے۔ اس لئے کہ یہ چیزیں اپنے امکان
اور اپنے امتیاج الی المؤثر کی وجہ سے صانع کے وجود پر دلالت کرتی ہیں۔

تفسیر :- تب صنف کی بحث سے ظاہر ہونے کے بعد صنف میں صنفین الغلیس کی تفسیر کر رہے ہیں۔ مالتین جمع ہے عالم
کی عالم پر دلالت، فاعل اسم آگاہ ہے کیونکہ اسم آگاہ دلالت کسی طرح مفعول اور مفعول ہے اسی طرح بعض حضرات نے فاعل کو
ہو اسم آگاہ دلالت قرار دیا ہے۔ عالم اور ختم سے علم سے اس کے معنی ہیں یا علم یا عقل یعنی جس کے ذریعہ سے کسی شے کا علم ہو
جس طرح کہ لفظ خاتم آگاہ ختم یعنی بند کرنے کا آلہ۔ اور قلب آگاہ قلب یعنی پیچھے کا آلہ پھر غلبہ اس کا استعمال ہونے کا
ان اجناس کے اندر کہ جن اجناس کے ازلیہ سے صانع کا علم ہوا وہ عالم ذات باری کے علاوہ جتنی بھی چیزیں ہیں
سب کو شمس ہو جائے گا۔ خواہ وہ چیزیں جواہر ہوں یا اعراض۔ جواہر اور اعراض کا لفظ استعمال کرنا زیادہ بہتر ہے
بمقابلہ لفظ اجسام استعمال کرنے کے کیونکہ اجسام کا لفظ ظاہر استعمال کرنے کی وجہ سے جواہر وغیرہ جیسے اجزاء اور ختم
عالم سے خازن ہو جائے ہیں۔ ہاں اگر یہ عالم میں داخل ہیں۔ اب رہی۔ بات کہ جتنی چیزیں ماسوا اللہ ہیں ان سے صانع
علم کسی طرح سے متاثر ہے اور کسی طرح وہ چیزیں صانع پر دلالت کرتی ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ دلالت اس طور
پر کرتے ہیں کہ جیسے بھی جواہر و اعراض ہیں وہ سب کے سب ممکن ہیں اور ممکن اپنے وجود میں مؤثر کا اعتبار ہے اور
چرہ چیز جو اپنے وجود میں مؤثر واجب الغناء کا محتاج ہو تو اس مفقود کا وجود دلالت کرتا ہے اس کے محتاج الیہ کے
وجود میں جواہر اور اعراض کا وجود دلالت کرتا ہے صانع کا علم کے وجود پر بغیر تمام اجناس جواہر و اعراض عام ہو گئے
اس بات کو سمجھ لینے کے بعد اب یہ سمجھ کے لفظ عالم کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ عالم آیا تمام اجناس
کے مجموعہ کا نام ہے یا قدر مشترک کا جو ہر شے پر علیہ و علیہا بھی صادق آئے اور مجموعہ پر بھی صادق آئے تو بعض حضرات
اس بات کے قائل ہیں کہ سارے مجموعہ کا نام عالم ہے اور اکثر حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ قدر مشترک کا نام ہے
دریہ کا صحیح ہے کیونکہ اگر میرے قول کو لیا جائے تو عالم کی مدنی آئی جائے حالانکہ آئی ہے کیونکہ مجموعہ کی جمع نہیں آتی ہے۔
اس لئے کہ جمع نام کے معنی تو ہیں کہ جس چیز کی جمع لائی گئی ہے وہ سب اس کے افراد ہیں اجزاء نہیں ہیں اور مجموعہ کے اجزاء
ہوتے ہیں افراد نہیں ہوتے پھر میرے قول کی بنا پر عالم کی جمع لائی گئی ہے نہ کہ میرے درستی جو کا بعد از معلوم ہوا کہ قدر مشترک کا نام
عالم ہے۔

وقیل باسم وضع لدوی العالم من الملائکة والقلوب وذا واما علیهم علی سبیل الاستبصار و
 قیل یعنی بہ الناس ہونا فان کل احد منهم عالم من حیث انہ یشتغل علی تفاعلی العالم انکبیس
 من البواہر والاعراض یعلم بہ القائل کما یعلم بما یدعی فی العالم ولذلک سُوی بین المنطقی
 فیہما وقال اللہ تعالیٰ وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ۔

ترجمہ۔ اور بعض نے کہا کہ عالم نام ہے ملائکہ اور جن وانس کا جو ذی عقل پر اور اس صورت میں عالم ہیں
 تین مخلوقات کے علاوہ مخلوقات کو تعین اور اندازہ شامل ہو گیا اور جن نے کہا کہ آیت میں عالمین سے مراد انسان ہیں۔
 کیونکہ ہر فرد بشر ایک عالم ہے اس حقیقت سے کہ انسان میں چیزوں پر عقل ہے جو عالم گیر یعنی دنیا میں پائی جاتی ہیں
 یعنی وہم و فہم اس کلن کے ذریعہ صانع کا علم ہوتا ہے جس طرح کہ عالم کبریٰ انہیں عبادت کی وجہ سے صانع کا علم ہوتا ہے اور
 اسی وجہ سے عالم کبریٰ کے اندر نظر قدرت لائے اور انسان کا خود اپنی ذات میں غور کرنے کو مادی و دینی میں رکھا گیا ہے اور اشارہ
 ہے دل انہیں کہ انکا تبصرہ اور خود قلم میں بھی قدرت خدا کی پیروی نشانیوں موجود ہیں جو کہ تم کو سمجھ نہیں
 پڑتا۔

تفسیر۔ وقیل باسم الاشیاء سے عالم کے بارے میں دوسرا قول نقل کیا ہے جس میں کہ عالم خاص طور سے مخلوق
 وضع کیا گیا ہے جس ذوی العلم کے لئے اب وہ ذوی العلم خواہ ملائکہ ہوں یا جن وانس ہوں چنانچہ کہا جائے گا عالم خاص
 و عام الملک و عالم الجن لیکن یہ بات ملحوظ رہے کہ عالم کا اطلاق جس پر ہو گا ضرور نہیں ہو گا چنانچہ عالم نیر یا عالم جبرئیل
 نہیں کہا جائے گا لیکن اس موقع پر بھی اسکا نقل وارد ہے۔ اسکا ال یہ ہے کہ مگر یہ تو ان کی روبرو بت کو نام کرنے کا ہے اور
 جب ذوی العلم مردوں کے تو غیر ذوی العلم کو شامل نہیں ہو گا جو لب اس کا ہے کہ اگر وہ متعین یا مجازاً غیر ذوی العلم
 کو روبرو بت شامل نہیں ہو گا لیکن بطریق التزام ثابت ہو جائے گی اس طرح کہ جو ذات اپنے اشرف المخلوقات کی وہ رب
 ہو گی لازمی طور پر انہی مخلوقات کی ہی۔ و علی ہذا اس۔ یہ عالم کے بارے میں تیسرا قول ہے اس قول کا ماحصل یہ ہے کہ
 فقط عالم اصل کے اعتبار سے تعین اسو اللہ کے لئے وضع کیا گیا لیکن اس موقع پر خاص طور سے عالم جن مراد ہے کیونکہ
 انہوں کو تعین موجودات کے مندرجہ اول کیا گیا اس وجہ سے کہ انسان مادی موجودات کا خلاصہ ہے اور قرآن پاک
 میں عالم کا لفظ انسان کے اور بولا بھی گیا ہے چنانچہ حضرت موسیٰ کو کہہ کر فرمایا ہے انا لاقون الذکر ان
 من العالین کہ تم انسانوں کی جنس کو چھوڑ کر مردوں ہی کے پاس آئے ہو تو کہہ دو عالین کا اطلاق انہوں پر

الْوَحْشِ الرَّحِيمِ كَرِهَ اللَّعْطِيلُ عَلَى مَا لَكَ يَوْمَ الدِّينِ قِرَاءَةُ عَصَمٍ وَانْكَسَاءُ وَ
يَعْقُوبُ وَبَعْضُهَا قَوْلُهُ تَعَالَى يَوْمَ لَا تَحْكُمُ أَنْفُسُ أَنْفُسِ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ -

ترجمہ: اے مہربان اور بخشنے والا! میں نے اس شخص کو استحقاقِ حد تک علمت بیان کرنے کے لئے کوشش کی ہے تاکہ اس کے
آئندہ غنیمت و کرم کی نگہ جو دروازہ کھلے گا، عام اور کثیف اور بے وقعت الہام کے ساتھ نہ چاہے اور اس
کی تائید قرآن پاریہم لکھنا نفس نفسِ شیطانیہ والا مریض نہ دیکھے ہوئی ہے،

اور زوال اور فتنے ہوئے۔ مخوف و اگھواہانے پہلا کہہ کہ وہ اپنے اس کمال کو جو انشاء و قدر میں لکھا ہوا چمکے ہوئے تھا جس نے
ثابت کیا بعد ازاں کہ ثابت اپنی بقا میں ذات باہری کی طرف تعلق میں اس لئے صوفیا بعد ازاں کہ ثابت اس میں جس کا
مطلب یہ ہے کائنات کو برائے میں ایک نئی زندگی حاصل ہوتی ہے اور پہلی زندگی فنا ہوتی رہتی ہے جیسا کہ چرخہ کی
جس میں کہ برائے میں ایک نیا تیل ہی میں آتا ہے اور یہ ختم ہو جاتا ہے مگر یہ کوئی محسوس نہیں ہوتا۔

[illegible]

میلو فقط ایک تحقیقی سنتے اس میں چار قراء ہی ہو سکتے ہیں مگر کوئی لفظ یا تو فعل ہو گا یا اسم
اور عین فعل ہے تو تک اور اگر عین اسم ہے تو فاعل کے زمان پر ہو گا یا مفعول کے زمان پر اگر فاعل کے زمان پر ہے تو
تاک ہو گا اور اگر فعل کے زمان پر ہے تو لام کے سر کو کہ جو ہو گا یا مفعول نام کے ساتھ اگر سر کے ساتھ ہے تو تک
اور اگر سر کو نام کے ساتھ ہے تو تک چونکہ نصف کے نزدیک تاک اور تک کا اختلاف اسمیت رکھتا تھا اس لئے
ان دونوں قراءوں کے اختلاف کو بین الدلائل بیان کیا ہے۔ عظیم کمال اور یعقوب ذک پرچھے ہیں اور ان کے علاوہ
بعض حضرات تک پرچھے ہیں اور اسمی مناسب بھی مال قراء کے کو سخت اقرار دیتے ہیں اور جو تک پرچھے ہیں

وَقُرْبَى نَافِلٍ بِالْخَفِيفِ وَذَلِكَ بِلَفْظِ الْفَعْلِ وَمَا كَانَ بِالنَّصَبِ عَلَى نَدَاحٍ أَوْ الْحَالِ وَإِلَّا كَانَ بِالرَّفْعِ مَتَوْنًا
أَوْ مضافاً عَلَى أَنَّهُ خَابِرٌ مَبْتَدَأٌ مَعْدُومٌ وَفِيهِ وَمِلْكٌ مضافاً بِالرَّفْعِ وَالنَّصَبِ.

ترجمہ :- اور ایک قرأت ملک ہو کہ وہ اللہ جل جلالہ بالتحقیف کی بھی ہے اور ملک نصیبہ یعنی بھی میرا ملک ہے نیز بالحاال کو بحالت نصیبہ بریائے حال یا مدح کو پڑھتے ہیں اور ملک رخصت کے ساتھ بھی ہے اور اپنے کو دو صورتیں ہیں اس میں سے ایک کے ساتھ یا ملک کو رخصت قرار دے کر کہہ سکتے ہیں اور دوسرا اور رخصت کے ساتھ ملک کا جملہ معذرت کی خبر دیتے ہیں اس لیے اور ملک نیز بالغا بھی ہے نصیبہ دونوں قرار گئے کے ساتھ میرا ملک ہے میرا ملک دونوں صورتوں میں ملک مضاف ہی ہو گا

تفسیر :- در اولیٰ قرآن سے دوسری قرأت کو بیان کرتے ہیں کہ اکثر قرآن ملک پڑھتے ہیں اور قاضی صاحب بھی اس کی کوئی تصریح نہیں کیا ہے اس میں نہ یہ پڑا یعنی صاحب موقوف و مبالغہ بیان کی ہیں اور نہ یہ کہ اصل قرآن میں سے کچھ کو کوئی فصیح نہیں پڑا اور نہ کوئی اصل بالقرأت ہے انہوں نے بھی ملک پڑھا ہے بلکہ معلوم ہو کہ ملک پڑا ہے۔ دوسری قرأت قرآن باری من الملک ایضاً ہے یہ آیت دلیل اس پر ضرور ہوگی کہ اس آیت میں باری تعالیٰ نے اپنے نائب کو یہ قرآن میں صفت ملک کے ساتھ متصف کیا ہے بلکہ ایک قوم اللہ کے اندر اس ایسی قرأت اختیار کر کے جو اسے جس کو وہ چاہے ذات باری صفت ملک کے ساتھ حصہ ہو جائے تاکہ دونوں آیتوں میں تمام سب معنی ہو جائے اور یہ اس وقت ہو سکتا ہے جب تک ملک پڑھا جائے کیونکہ ملک ملک ہی سے مشق ہو سکتا ہے بلکہ اسے نہیں معلوم ہو کہ راجح قرأت ملک ہے ایک نہیں ہے تیسری دلیل کا مصلیٰ ہے کہ ملک پڑھتے ہیں تعلیم کے خلاف ملک کے کلاس میں کوئی تعلیم نہیں ہے اب باری یہ بات کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعلیم کیسے ہے تو اس کے چند وجوہ ہیں اول یہ کہ ملک کہتے ہیں جو اعیان ملکوں میں تعریف کرتے اور اس کے ذریعہ یا غیر اعیان کے ذریعہ اور ملک کی ملکیت جن چیزوں پر ہوتی ہے ان میں سب سے صرف غلام و ربا باندی ہے اور ملک کہتے ہیں جو امور میں صرف کرتا جو صرف اوامر و نواہی کے ذریعہ ہے اور ملک کے جو امور ہیں ان میں اکثر امور منافی ہیں اب سمجھیں کہ ملک پڑھنے کی صورت میں تعلیم اس طور پر ہے کہ ملک کی ملکیت تریادہ سے زیادہ غلام اور باندی پر ہے اور ملک کی ملکیت اس طرح ہے اور ظاہر ہے کہ جس کی ملکیت اکثر چیزوں و غلامان ہو جائے بقابلہ اس کے کہ جس کی ملکیت صرف غلام یا باندی پر ہو جائے معلوم ہو کہ ملک میں غفلت ہے اور ملک میں اس غفلت نہیں ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ ملک کا ملک کوئی تفصیل بھی ہو سکتی ہے خلاف ملک کے کلاس کی ملک کوئی تفصیل ہو سکتی ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیزوں کا ملک ہو گا اتنا ہی مرتبہ پڑھے گا بلکہ اس سے بھی معلوم ہو گا کہ باری تعالیٰ ملک نہیں تیسری وجہ یہ ہے کہ ملک پڑھنے سے ملک کے غلامان سے ہوتا ہے اس وجہ سے بھی ملک کی غفلت ظاہر ہے ان میں سے ہر ایک فرقہ نے اپنی بات کو دلیل سے ثابت کر کے دوسری قرأت کی ضرورت کی ہے اور ظاہر ہے کہ تو ممانعت کا یہ دیکھنا کہ وہ غلامان کے دونوں قرأتیں توازن سے ثابت ہیں اور توازن معنی یقین ہے بلکہ ایک کو ضعیف اور دوسری قرأت کو راجح قرار دینا کیسے درست ہے بلکہ

الذی مسئلہ شدہ برخطامری عبارت کے خلاف ہے اس لئے قاضی صاحب نے پہلے ہی کو مقدم بیان کر کے اس کی طرف اشارہ کر دیا۔

تفسیر میں: مثلاً اضافہ لفظ میں سے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔ اشکال سے پہلے دو مفہومان کا سمجھنا ضروری ہے۔ اول یہ کہ موصوفہ صفت کے درمیان تعریف و تنکیر کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے۔ دوم یہ کہ اضافت کی درجہ میں ہیں اضافت معنوی اور اضافت لفظی اضافت معنوی کہتے ہیں صفت کا غیر معمول کی طرف اضافت ہوتا۔ اضافت معنوی کی صورت میں اگر مضاف از معرفہ ہو تو اضافت مفید تعریف ہوتی ہے اور اگر مضاف الیہ کمرہ ہو تو اضافت مفید تخصیص ہوتی ہے۔ اور اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا اضافت لفظی صرف مفید تعریف ہوتی ہے یعنی مضاف سے متوین ہٹ کر طرہ آماجہ تکین تعریف و تنکیر کے اعتبار سے اضافت جس طرح پہلے کمرہ تھا اس طرح اضافت کے بعد بھی کمرہ رہے گا۔ ان دو مقادروں کے بعد اب اشکال سمجھئے اشکال یہ ہے کہ آیت میں ایک یوم اللہ میں صفت واقع ہو رہا ہے لفظ اللہ سے اور لفظ اللہ علم ہونے کی وجہ سے معرفہ کمرہ ایک یوم اللہ میں کمرہ سے کیونکہ اس میں اضافت لفظی ہے اس صفت و موصوفہ کے درمیان مطابقت نہ رہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں اضافت لفظی نہیں ہے کیونکہ اضافت لفظی کہتے ہیں صفت کا اپنے معمول کی طرف مضاف ہونا۔ اور یہاں ایک کا موصوفہ حقیق متاعین سورس کو مضاف کر رہا تھا اور لفظ یوم جزوف ہوا اس کو تو موصوفہ فعل کے قائم مقام۔ ان کے ایک کو اس کو طرف مضاف کر رہا گیا جس طرح ہے کہ یا سارق اللہیزہ ان اللہیزہ کی طرف اشارہ کیا کہ جو حرکت تھا نیزہ ال مصدر ان کی طرف مفعول کے قائم مقام کر دیا گیا۔ دراصل عبارت یوں تھی یا سارق المال فی اللہیزہ اسے کمرہ والوں سے ذات میں مال کے چراگے والے سے عزت ایک یوم اللہ میں کی اصل عبارت تھی ایک الاحادیث اللہ میں لیکن جب وسعت کی گئی تو گویا یوم کو ملوک ان لیا گیا اور جب اصل معمول موجود نہیں تو اضافت الصفات الی المفعول نہ پائی گئی کیونکہ اضافت الصفات الی المفعول میں معمول سے مراد مفعول متعین ہے اور اگر اس کو مفعول حقیقہ ان میں لیا جائے تو وسعت تو ہم پر اس کے کمرہ فاعل میان میں نہیں کمرہ کیونکہ کمرہ اسم فاعل کرنے کی شرط یہ ہے کہ وہ ماضی یا استقبل کے معنی میں ہو اور یہاں لفظ ایک جو اسم فاعل ہے حال و استقبل کے معنی میں نہیں ہے بلکہ یا تو ماضی کے معنی میں ہے اور یا دوام و استمرار کے معنی میں۔ اگر ماضی کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا ایک لفظ یوم اللہ میں۔ کیونکہ ایک کا جو جزوہ کے اندر واقع ہونا کا تحقیق ہے اس وجہ سے اس کو نیزہ نہ تحقق۔ ان کو اسم فاعل کیونکہ ماضی میں مستقبل کے تھا نیزہ ماضی کے معنی میں لیا گیا کہ تحقیق میری ذات کرے پس طرح کہ و نادی اصحابہ خند کے اندر ذات ماضی ماضی کا اسم فاعل کے پیش نظر استغناء کیا گیا اور اگر دوام و استمرار کے معنی میں ہو تو ترجمہ ہو گا ایک لفظ فی یہ نیزہ ماضی و استمرار کے معنی میں لیا گیا استمرار کے معنی میں ہر صورت میں شرط نہیں پائی گئی۔ بلکہ حال و استغناء کے معنی میں ہونا و جب نہ ہو نہیں پائی گئی تو اضافت الصفات الی المفعول نہیں پائی گئی۔ بلکہ اضافت الصفات الی غیر المفعول ہے اور جب ایسا ہے تو اضافت معنوی

وتخصیص الیوم بالاضافة الى التخصیص الاولی ثم لا تعالیٰ ینفوذ الامر فیہ

ترجمہ :- اور یوم کو اضافہ کیا تو خود یوم کی غنیمت کی وجہ سے ہے اور یا اس لئے کہ یوم الدین ہی ایسا موقع ہے جہاں تمنا خدا کا حکم نافذ ہو گا۔ ظاہر اور باطن

دو چیزیں گذشتہ کی تدبیر صادق آتی اور جب اضافہ معنوی ہے تو مفید و فریب ہوگی بلکہ الیوم الدین کو لفظ اللہ کی غنیمت واقع ہونا درست ہے۔ اشکال و جواب سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ ظنون کے اندر وسعت دینے کے کیا معنی ہیں۔ قدیم یہ کہ یہ اشکال الیوم الدین ایک دو ذیل معنوں میں ہو گا یا صرف ایک کی صورت میں پہلی بات یعنی اتساع فی الخلق کے معنی یہ ہیں کہ ظنون کے ساتھ کسی کو مقدر نہ مانا جائے۔ بلکہ ظنون کو معقولہ کے مانند بالا واسطہ منصوب مانا جائے۔ اور اس قسم کا اتساع صرف ظنون میں ہو سکتا ہے۔ ظنون متعقولان کو کہتے ہیں جن کے لئے ظنیت لازم نہیں۔ جیسے یوم اور صیغہ۔ تو ان کو آپ برسمبیل توسیع بقدر تقدیر کی کے موقوفہ و مجبور منصوب بنا سکتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ یہ اشکال الیوم کی قرأت پر واقع ہو گا ملک کی قرأت پر نہیں کیونکہ ملک کی صورت میں اضافہ معنوی ہوگی۔ اس لئے کہ ملک معنی متبہ ہے جو لازم سے مشفق ہوتا ہے اور لازم کا کوئی معقول نہیں ہوتا پس ایسے ہی یہاں پر بھی ملک کا معقول نہیں ہو گا پس کی وجہ سے اضافت الصفات الی المعقول صادق آئے اور لفظ یوم برسمبیل قرأت منصوب ہو گا۔

تفسیر :- و تخصیص الیوم الخ قاضی صاحب اس عبارت سے ایک اشکال کا جواب دیتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ لفظ تعالیٰ کی ملکیت دنیا و آخرت سب جہاں کے اندر ثابت ہے پھر اتنی ملکیت کو یوم آخرت ہی کیوں مخصوص کیا؟ اس کے دو جواب ہیں اول یہ کہ یوم آخرت اپنے احوال و کیفیات کے اعتبار سے عظیم الشان ہے لہذا اس کی طرف منصوب کر دینا کہ ملکیت بھی عظیم الشان ثابت ہو۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا کے اندر اگرچہ حقیقتاً ملکیت اللہ ہی کی ہے مگر نظر ہر انسان میں ملک نظر آتا ہے جس سے وہم ہوتا ہے کہ انسان بھی ملکیت میں شریک ہے اس کے برخلاف آخرت میں کہ وہاں تمنا اللہ کا حکم نافذ ہو گا حقیقت میں بھی اور ظاہر میں بھی۔ اس فقرہ کی بنا پر ملکیت کی نسبت قاضی طور سے یوم آخرت کی طرف کی

وَجِئْ بِهَذِهِ الْاَوْصَافِ عَلَى اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ كَوْنِهِ مُعْجِزًا سَلَامًا رَّبًّا لِّهْم مُنْقِصًا عَلَيْهِمْ
يَا نَعْمَ كُلِّهَا ظَهَرَ هَؤُلَاءِ طَنَافُهَا اجْنَهَا وَاِجْلَها مَا كَلَامُ رُوحِهِ يَوْمَ الثَّوَابِ وَالتَّعَابِ
لِلدَّلَالَةِ عَلَى اِنَّ الْحَقِيقَ بِالْحَمْدِ لَا احْدَا حَقَّ بِهِ مَعْنَى۔

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ کے لئے اس صواب الدلائل میں ہونے اور تمام انعامات کے منعم ہونے کے خواہ وہ
انعامات ظاہرہ ہوں یا باطنہ، ضروری ہوں یا بدنی میں ملنے والے۔ ورتنام امور کا یوم جزا میں ایک ہونے
کے اوصاف ان کا ذکر کرنا اس لئے ہے کہ یہ اوصاف اس بات پر دلالت کریں کہ مسد کا اللہ سے زیادہ
کوئی مستحق نہیں،

تفصیل :- وجہ الخراب یہاں سے اللہ کے اوصاف اور بد کو ذکر کرنے کی وجہ بیان کر رہے ہیں۔ پہلا
تقریب میں سے رب الغافین ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا موجودہ عالم ہونا ثابت ہوتا ہے اس غور پر کہ تربیت
کے ہیں توابع وجود بخش کر کسی چیز کو کمال تک پہنچانا۔ توابع وجود کے معنی ہیں کہ وجود کے بعد جو چیزیں
لازمی ہیں اور جو ذات توابع وجود بخش ہے وہ اصل وجود کی غنیمت کی کہیں توابع کا درجہ وجود کے
بعد ہے پس جب اللہ تعالیٰ سارے عالم کو کمال تک پہنچانے والے ہے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ وہ سارے
عالم کا موجود ہے پس رب الغافین سے موجودہ عالم ہونا ثابت ہو گیا۔ اور اگر حق الزمر سے یہ ثابت ہوا
کہ وہ تمام انعامات کو بخولا ہے۔ خواہ وہ انعامات ظاہر سے تعلق رکھتے ہوں یا باطن سے۔ تو اس کے بعد
میں جو خواہے۔ اور ایک یوم الدین سے یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ سارے عالم کے امور کا مالک ہے۔ ہر نوع
یہ چار اوصاف ہیں ان چاروں اوصاف کے ذکر کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ اپنے منطوق کے اعتقاد سے اس
بات پر دلالت کرتے ہیں کہ عرف اللہ حق محمد ہے اس بعد یادہ کوئی عقدا نہیں ہے قاضی صاحب
نے یہ بات بطور قہر قلب کے کہی ہے اس کے معنی یہ ہیں کہ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں کہ جو لوگ غیر راہی
تعلیٰ کو مستحق محمد سمجھتے ہیں اور قہر قلب اس لئے ہے کہ قاضی صاحب نے لاحد اللفظ اس تعالیٰ کیا ہے
جو راہی کے معنی میں ہے۔ اور لا غیر علامات بنے قہر قلب کی۔ لیکن قاضی صاحب کی عبارت میں مذکور باقی رہا بشہ
یہ ہے کہ قاضی صاحب نے غیر سے اعتقادات کی نفی کی ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ غیر کے لئے نفس استحقاق
مابینہ سالانہ نفس استحقاق جن غیر کے لئے ثابت نہیں،

بل لا يستحقه على الحقيقة سواء سوا فان ترتيب الحكم على الوصف يشترط بعينه ولا اشتار
 من طريق الفهم على ان من لم يصف بثلث الصفات لا يتأهل لان يحمده فضلا عن ان يعد
 ليكون دليلا على ما بعد في الوصف لا من لبيان ما هو الوجه للحمد وهو اليجاد والتميزية
 والثاني والثالث لدلالة على انه متفضل بذلك مختار فيه ليس يصدر منه ليجاب بالذات
 او وجوب عليه قضية لمسؤول عن الاعمال حتى يستحق به الحمد والاول لم يتحقق الاختصاص
 فانه لم لا يقبل الشكر كذا فيه وتضمن الوعد للمعاذين والوعد للمعصين.

ترجمہ ۱۔ بلکہ دریا ذی کا تو کیا سوال۔ درامن سے ہے ہی کوئی بجز اللہ کے حق میں نہیں۔ اس لئے کہ اگر کوئی وصف پر مرتب
 ہو تا رہتا ہے کہ وہ وصف حکم کے لئے علت ہے نیز اس لئے بھی اوصاف کو کہہ کر کیا کہ بطور معلوم خلاف کے معلوم ہو جائے
 کہ جو ان صفات کے ساتھ مستحق نہیں ہو گا حق میں اور جہت ہو گا حق میں تو یہ تاد کا حق کیسے ہو گا اور جب یہ وصف
 کے لئے ہے جہات کی طرف ہو گی تو حیرت آیت ایک عقیدہ کے لئے جو بعد میں آتا ہے بطور دلیل کے جو جائز ہے جس وصف
 اول اس چیز کو بیان کرنے کے لئے ہے جو وجہ مدہ یعنی خدا کا ایجاد اور تمیز اور دوسری اور تیسری صفت
 اس بات پر دلالت کرنے کے لئے ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ اقدام اپنے اختیار سے بطور تفضل و احسان کرتا ہے۔ یہ اقدام اس سے
 اعظم انصاف اور پس ہوئے دیکھا کہ فلاسفہ کی راستہ ہے اسی طرح بندہ کے سابقہ اعمال کے تقاضے میں اللہ سے یہ اقدام
 وجہ بائیں صاف اور نہیں ہوئے اور ہم نے خدا کو تفضل اور عطا کر کے ان ان انصاف کی وجہ سے ذات باری
 مستحق مدد ہے۔ اور جو حق صفت یعنی ایک یوم الدین ذات باری کے ساتھ اختصاص جو کوئی امر کہہ سکے کہ
 یہ کیونکہ یوم الدین کی بادشاہت ان چیزوں میں سے ہے جو اپنے امر و حرکت کو قبول نہیں کرتیں۔ نیز یہ صفت اس
 لئے بھی ذکر کی گئی ہے تاکہ اس کے ضمن میں حادثین کے لئے ثواب کا وعدہ اور عہد سے اعراض نہ کرے دلوں کے
 لئے غلاب کی وعید ہو جائے۔

تفسیر ۲۔ بل لا يستحقه الا چونکہ قاضی صاحب کی عبارت لا استحقاق پر مذہب سے نفی استحقاق کا غیر کے لئے ثابت
 ہوا سمجھ میں آتا تھا مگر غیر کے لئے نفی استحقاق جس ثابت نہیں ہوا اس اشکال کو قاضی صاحب نے

اسیلاستحق علی الحقیقۃ سوادہ بکرمکرماریکیسوکلاس کے معنی یہ ہیں کہ نفس استحقاق بھی حقیقتہً غیر کے لئے ثابت نہیں۔ پس اب ہر استحقاق حد کا ذات باری کے لئے حقیقی ہوگا اب رہی یہ بات کہ یہ اوصاف اولیو استحقاق حد پر کس طرح دلالت کرتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ استحقاق مذکور اللہ تعالیٰ کے لئے ان تمام اوصاف پر موقوف ہوا ہے اور ترتیب حکم علی الوصف تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ وصف علت ہو حکم کے لئے پس ان تمام اوصاف کا مجموعہ علت ہوگا استحقاق حد کے لئے۔ وغیرہ کے اندر ان تمام اوصاف میں سے ایک فرد بھی نہیں پایا جاتا یہ جائیکہ وسیع اوصاف پائے جائیں اور جب غیر کے اندر یہ اوصاف نہیں پائے گئے تو غیر متحقق ہوگا جس میں ہوگا ایسا استحقاق حد کا معنی ہوگا ذات باری کے اندر یہ نوالان اوصاف کے دلالت بحسب المنطوق کو ثابت نہ تھا لیکن یہ اوصاف بطور مفہوم مخالف کے اس بات پر بھی دلالت کرتے ہیں کہ جو شخص ان اوصاف کے ساتھ مصنف نہیں وہ متحقق حد میں۔ لہذا وہ متحقق عبادت کیسے ہوگا اس کے کعبہ ہوئے کا درجہ فائق ہے بقاعدہ مودودہ کے۔ پس جب کوئی اولیٰ کا متحقق نہیں تو اعلیٰ کا متحقق کیسے ہوگا اور یہ مفہوم مخالف ہم اس لئے آتے ہیں تاکہ آیت الملک یوم الدین تک ایک فیصلہ کے لئے دلیل بن جائے کیونکہ پاک عہد میں عبادت کو ذات باری کے ساتھ خاص کیا گیا ہے لیکن یہ بات یاد رہے کہ مفہوم مخالف کے قائل امام شافعی ہیں: احواف مفہوم مخالفت کے قائل نہیں اور جب احواف مفہوم مخالف کے قائل نہیں تو ان پر اشکال وارد ہوگا اشکال یہ ہوگا کہ ائے احواف میں ہم مفہوم مخالف کے قائل نہیں ہو تو میرا اس آیت سے غیر کے استحقاق کی نفی کیسے کرتے ہیں۔ آیت کے اندر تو ہم مخالفت ذات باری کے لئے استحقاق حد کو ثابت کیا گیا ہے۔ جواب اس کا یہ ہے کہ احواف کا استحقاق حد کی نفی غیر سے کیا اس لئے ہے کہ وہ ان اوصاف کو میرا علت کے لئے ہیں اور امتضا علت سے امتضا منقول ہو جاتا ہے پس جب غیر کے اندر علت نہیں پائی گئی تو منقول نہیں استحقاق حد پر بلکہ غیر کے اندر نہیں پایا جائے گا۔ اس لئے نہیں کہ وہ مفہوم مخالفت کے قائل ہیں۔

فانوصف الاولیٰ الخ ان اوصاف کا استعمال فائدہ رسان کرنے کے بعد اب تفصیل کر دیتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ وصف اولیٰ بن رب العلیس جو کہ ایک اور نسبت پر دلالت کرتا ہے اور ایک اور نسبت جو جب حد میں یعنی اس شخص پر حد کو واجب کر دیتے ہیں میں کو جو کر گیا۔ پس رب العلیس جو جب حد کو بیان کرنے کے لئے ہے اور جن درجہ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ انعام و فیر کو ملے میں فاعل ممتاز ہے بطور تفضل واحسان کے انعام کرتا ہے۔ مختار ہو کہ مفضل اور فلاسفہ پر درجہ ہے جو کہ فلاسفہ ذات باری کو مفضل اور مفضلانے ہیں گو اللہ کو ملے میں ذات باری مجبور ہے اور یہی حق ہیں: عجائب بالذات کے۔ اور مفضل کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر یوم آخرت میں معاصی پر انعام کرتا ہے اور خواب فریاد ان کے سابقہ اعمال کے تقاضا کو پورا کرنے کے لئے دیتا ہے۔ لیکن اصل سنت والہدایت کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ہر چیز کا ممتاز ہے۔ مگر وہ صوب کو جنہم میں دالندے تو یہ عین عدل ہے اور اگر جنس میں داخل کر دے تو یہ عین تفضل ہے۔ وہ مفضل اور اس پر کوئی چیز واجب نہیں ہے کیونکہ اگر اس کو مفضل یا اس پر کوئی چیز واجب کرتے ہو تو جس طرح مفضل اور واجب کو اگر کوئی نوال بخش متحقق نہ نہیں ہوتا اس میں اس طرح ذات باری کو بھی مستحق حد نہ ہو ناچاہیے حالانکہ یہ از وجہ مستحق نہ ہے تو ان کو فاعل ممتاز رائے تاکہ استحقاق حد

لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ كَسْتَعِينُ. ثم انه لا ذكر للحقیق بل الحمد ووصف بصفات عظمیٰ تمیز بها
عن سائر الذوات وغلغلق العلم بمعلوم معین نحو طب بذاتك ای یا من هذا انشاء له شخصك
بالعبادة والاستعانة لیکون ادل على الاختصاص

ترجمہ :- پھر جب اقبل میں اس ذات کا ذکر ہو چکا جو ان کے ہے اور اس ذات کی اس عظیم الشان مقیس ذکر کی
مقیس ہیں کہ وہ سے وہ ذات دوسری ذات سے ممتاز ہو گئی اور مخاطب کا علم ایک معلوم مقیس کے ساتھ وابستہ ہو گیا
تو اب اس ذات کو ہیضہ خطاب ذکر کیا گیا یعنی اے وہ ذات جس کی شان ہے تمام ذات اور اسفاخت کو ترسے
ساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ اور ہیضہ خطاب کیوں لایا گیا، تاکہ اختصاص پر دلالت کرے؟

دو تیسرے گزشتہ نام پر اس صنف قول حق مستحق بالحمد کا تعلق متفضل بذکر مختار فی سے ہے اور چوتھی صفت یعنی
ایک یوم الدین اختصاص محمد کو ان کے لئے ثابت کرتی ہے۔ اس لئے کہ جب استحقاق ہو کر ایک یوم الدین پر جب کہ ایک یوم الدین
ہو کر یوم الدین کا ایک ہونا علت ہے استحقاق ہو گیا اور علت خیر کے اندر بالکل نہیں پائی جاتی نہ حقیقتاً نہ ظاہراً جس
سے ظاہر ہو گیا کہ تہ تحقیق ہے ذات پاری کے ساتھ نیز اس صفت کے اندر حادین کے لئے وعدہ ہے اور دوسرے یوم الدین
کے لئے وعدہ ہے اس طور پر کہ جب اللہ تعالیٰ یوم جزاء کا ایک ہے تو جو اس کی حمد کرے گا اسے ثواب عطا فرمائے گا اور
جو اعراض کرے گا اسے عقاب میں مبتلا کرے گا۔

تفسیر :- ایک نعت و ایک نستعین اور اس عبارت میں دو چیز ہیں ایک ایک نعت و دوسرا ایک
نستعین۔ خاص صاحب پہلے ایک کے لای خطاب پر بحث کریں گے اس کے بعد ایک کی غرض تحقیق بیان کریں گے۔
پھر اس کے بعد عبارت اور استعانت کے تحقیق بیان کریں گے پھر اس کے بعد ایک کی تقدیم پر بحث کریں گے۔ کات خطاب پر تالی
صاحب نے دو تفسیریں کی ہیں ایک وہ تو خطاب جس کو کہتے معنی میں کہتے معنی میں ہیں کہ وہ ذات جس کی وہ سے
خطاب کرتا درست ہو اور دوسری بحث کریں گے کہ کثرت مراد خطاب کیا ہے یعنی وہ کیا ہے کہ جس کی وہ سے خطاب کو
دوسرے اصناف بیان پر ترجیح دی گئی اور جو کہ ظاہر کلام کا تقاضا تھا کہ طبیعت کے ساتھ متساوی کیا جائے کہ اقبل
سے کہم جب کہ کثرت جملہ اور ہے اس لئے کہ اقبل میں اور ماں کو اسلہ ظاہر کے ساتھ بیان کیا ہے اور اسلہ ظاہر کہم
میں غیر خطاب کے ہیں بلکہ ایک نسبت کو خطاب کے ساتھ کیوں بیان فرمایا جو کہ خطاب یہ کہم کہ اللہ تعالیٰ نے جب اپنے آپ
کو اس استحقاق کے موقع پر شری شری صفات کے ساتھ متصف فرمایا۔ اور وہ صفات ایسی عظیم الشان تھیں کہ جن کی

والتقری من البرهان انی الاعیان والانتقال من الغیبۃ الی الشہود نکات العلوم صریحاً
والمعقول مشاہد او الغیبۃ حضوراً۔

ترجمہ: نیز نہ کہ قرنی من البرهان الی الاعیان اور انتقال من الغیبۃ الی الشہود پر دلالت کرے تو گویا جو چیزیں معلوم
و معقول اندر غیبیت پر تاقی ہیں شاہد اور حضور میں آگئی۔

انقبضہ منکد مشیت اور سے ذات باری فرمے مگر ہرگز ہوگی اور گویا معلوم متعین ہوگا انوار میں غیب کو چھ کر بہت
زیادہ قوی تھا مگر نہ اس تعین کے آثار و آثار ہوا شاہد سے عامر ہر چیز خطاب کیا گیا تو گویا خطاب کے بعد مضمون پر ہوئے
کہ اسے وہ ذات جس کا حال ہے کہ وہ عظیم الشان صفات کے ساتھ مقصد ہے نہ شک یہاں اور نہ مستحکم ہے بلکہ
عبادت اور مستحکم کے ساتھ مخصوص کرتے ہیں نیز علاوہ ہم غیر کی عبادت نہیں کرتے ہیں یہ جو بطور توفیق ہے اور
بالعبادت میں بار تقصیر پر ہے کیونکہ عبادت کے تحت ذات باری پر نہ کہ ذات باری عبادت پر منحصر ہے اور جس پر مقصود
ظہر پر ہیں داخل ہو جائے جیسے انجمن حق بالاسم۔

یعنی اولی علی الانضماں۔ اس عبارت سے کہ خطاب کو بیان کر رہے ہیں جس کا وعدہ کیا تھا یہ کہ عبادت خطاب
کی دو قسمیں ہیں ایک جو اہل صفات کے بیان کرتے خطاب ہے اور دوسرے وہ جو اہل صفات کے بیان کرتے کہ عبادت کے جز
اور اس پر وہ فعل شریک ہیں اور وہ یہ کہ خطاب کی صورت میں انضماں پر نہ زیادہ دلالت ہوگی بقابلہ غائب کے اس
سے معلوم ہوا کہ نفس انضماں کو غیب میں ہی ہے جو اہل صفات کے بیان کرتے کہ عبادت کے جز
انضماں تو اس طور پر ہے کہ وعدہ ہے تقدیر یا حق تعالیٰ خیر فی الامر و انضماں تو تقدیر معقول کی وجہ سے انضماں کو
عامل ہو جائے گا مگر زیادہ نہیں۔ اب سمجھئے کہ خطاب زیادہ انضماں پر کیسے دلالت کرتا ہے اس طور کہ کائنات خطاب
اپنے حقیقی معنی پر جو ہے نہیں بلکہ تمیز الازدواج کو خطاب کے منزل میں اتاریا گیا تو گویا کائنات خطاب میں تمیز الازدواج
کے معنی میں جو غائب اور عبادت کو کائنات خطاب پر مرتب کیا گیا ہے تو عبادت کو خطاب پر مرتب کرنا گویا تمیز الازدواج پر مرتب
کرنا ہے اور جب عبادت کو تمیز الازدواج پر مرتب کر دیا گیا تو تمیز الازدواج علت ہوا عبادت کے لئے اور یہ علت باری
تعالیٰ کے علاوہ کسی اور کے اندر پائی نہیں جاتی لہذا عبادت کا مستحق بھی باری تعالیٰ کے علاوہ اندک کو نہیں ہو سکتا کیونکہ
انضماں علت مستلزم ہے انضماں معلول کو۔

تفسیر: اول۔ و التقری من البرهان انی الاعیان سے کہنے والی کاروسہ زبان کو کہتے ہیں کہ کائنات کا معاملہ یہ ہے کہ غیب سے
خطاب کی طرف انضماں سے کیا تاکہ زبان سے بیان سے بیان کی طرف قرنی ہو جائے۔ جس بیان کہتے ہیں وہ اہل انوار و اعیان کہتے
ہیں مشاہدہ کو اور قرنی اس طور پر ہوتی کہ باری تعالیٰ نے سب سے پہلے اپنے اسم ذات کو بیان کیا پھر اس کے بعد اوصاف
کو بیان کیا مالک یوم الدین تک اور ہر صفت وجود باری پر دلالت کرتی ہے کہ مالک یوم الدین تک وجود باری پر

بنی اول الکلام علی ما هو مبانی حال العارف من الذکر والفکر والتأمل فی اسمائہ والنظم فی
الذکر والاستدلال بحدائقہ علی عظیم شدتہ وما هو سلطانیہ ثم قطع بما هو متضمن امر وہو
ان یخوض لبحث الوصول وبصیر من اهل المشاہدۃ فی انہ عیاناً ویناجیہ شفاہدہ الذہن
اجعلنا من الواصلین الی العالین دون السامعین للآخر

ترجمہ :- کلام کے آغاز کی بنیاد ان کی کیفیات پر مبنی جو عارف کے ارتقا کی حالات تھے یعنی ذکر و فکر اور صفات باطنی
اور اس کی اہمیت میں غور و غوض کرنا اور اللہ کی کارگیری سے اس کی عظمت و شان اور اس کی غالب بادشاہت پر
استدلال کرنا پھر ابتدائی حالات کے بعد ان حالات کو بیان فرمایا جو عارف کے درجہات کا شہتی ہیں یعنی وصول
الی اللہ کے حضور میں کھس جانا اور اول مشاہدہ میں سے ہو جانا۔ علانیہ اس درجہ پر پہنچ کر اللہ کو اپنا آنکھوں سے
دیکھنا ہے اور اس سے شفاہدہ سرگوشی کرتا ہے۔ خدایا میں بھی ان لوگوں میں سے ہوں جو تیری ذات تک پہنچے ہوئے
ہیں۔ ان میں سے دنیا جنہوں نے صرف تیری قبر میں رکھی ہے (اور ان میں تیرا ولی اور حاصل نہیں ہے)

دقیقہ و گزشتہ کل دلائل حاصل ہو گئے اب ایک خبر سے مشاہدہ کی طوطی اشارہ کرتا "وہ بظاہر کلام علی کی طرف متوجہ
ہو جاؤ اور گراہ لے لے کر تعریف بیان کر رہا ہے اور اعلیٰان بالکل دہکتا ہوا جب خطاب استغاثی کی طرف متوجہ ہوا
الی الیہان حاصل ہو گئی اب یہ سنئے کہ ترقی کا مطلق اگر کیوں پر کیا جائے تو ترقی سے مستقل ایک کتبہ ہو گا اور اگر
اختصاص پر مطلق کیا جائے تو یہ مستقل کتبہ نہیں ہو گا بلکہ
دو فعل یکجہ کی طرح ایک کتبہ ہو گا اور اس صورت میں ہر شکل میں وارد ہو گا کیونکہ اختصاص پر جب مطلق ہو گا تو معنی ہو گا
نہ کہ خطاب زیادہ درجات کے اختصاص اور زیادہ درجات کے ترقی میں الیہان الی الیہان پر جواب مطلب یہ ہو گا
کہ نفس حالات ترقی میں الیہان الی الیہان پر غائب ہے جو رہائی ہے ترقی زیادہ درجات خطاب سے تو ہے حالانکہ
خاتم کی صورت میں ترقی میں الیہان الی الیہان پر بالکل درجات نہیں ہوتی جو اس کا ہے کہ اولیٰ اگر یہ کم تغلیض
ہے لیکن معنی میں عام فاعل دال کے ہے اب معنی ہوں گے کہ حالات ترقی میں الیہان الی الیہان پر اب کئی شکال
نہیں پڑتا۔ والا انتقال میں الغیبہ یہ مطلق تفسیر ہے یعنی لوگوں نے ترقی میں الیہان الی الیہان اور والا انتقال میں
الغیبہ الی المشہور و لوگوں کو کیا کی گئی ہے کہ وہ کہہ کر دہلی کا مفہوم ایک بعد اور بعض لوگ فری کہتے ہیں اور کہتے ہیں کہ
جو اوصاف التل میں مذکور ہیں انہوں میں حقیقت سے ہیں کہ آیات انفس اور آیات غائی پر درجات کرتے ہیں تو کہہ یا
گیا کہ یہ خطاب مفید تر ہے الیہان الی الیہان پر ہے اور اگر اس حقیقت سے ہی کہہ اور اوصاف ہادی تعالیٰ کی طرف سے

یا اہل مٹا کر دے والے ہیں تو کہیں یا کیا خطافہ تعالیٰ فی الغیبہ الی اسمعودیت۔ لکان العلم ما رماہا الخ اس عبارت سے
 اہل مٹا کر دے والے ہیں اور کہتے ہیں کہ جو شیء درجہ ظلم میں تھی وہ درجہ بیان میں ہو گئی۔ اور جو درجہ عقل میں تھی
 وہ درجہ مشاہدہ میں آئی۔ اور جو درجہ نصیبت میں تھی وہ درجہ حضور میں آگئی۔ اور تفریق کا فائدہ یہ ہے
 کہ جس چیز کی طرف ترقی کی جا رہی ہے وہ درجہ خطاب میں آئی وقت آئے گی جبکہ وہ مشاہدہ ہو جائے۔

تفسیر میں بنی آدم الخ اس کو بعض لوگوں نے تبارہ انفا مانا ہے اور بعض لوگوں نے جملہ مستقل مانا ہے جو لوگ
 عبادت انفا کرتے ہیں ان کے عبادت سے سوال مقدار کا جواب ہوتا ہے کہ ترقی میں انسان الہی جان کس طرح سے ہے
 اور جو لوگ جملہ مستقل کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ یہ کلام تو علم و علم پر کے لئے تھا اور یہاں سے علم باطن کے لئے کلام کہلے جملہ
 مستقل ماننے کی صورت میں مطلب یہ ہو گا کہ یہاں سے عبادت کہ در حال یہاں کہتے ہیں غیبت سے اشتقاقی حال بیان
 کیا کہ خطاب سے اشتقاقی حال بیان کیا کہ اس کو سمجھنے سے پہلے دو یا تین مجاہدوں کی ایک جو شخص غفلت کو چھوڑ کر لاشد کی
 طرف متوجہ ہو جائے اس کی تین قسمیں ہیں ان میں ایک آدم عارف متوہ واصل۔ مسلک کہتے ہیں جو شخص اپنے غائب کو افعال
 و صیر سے مذہب کرے اور اپنے باطن کو تروی و اخلاق سے مذہب کرے۔ مسلک کا اشتقاقی حال شد و تیر علی کمرنا اور
 انتہائی حال اخلاق حسنہ کے ساتھ اوقات ہونا ہے اور عارف کہتے ہیں جو معرفت باری کا قصد کرے اور واصل کہتے ہیں جو
 کو تمام مشاہدہ حاصل ہو دوسری بات یہ ہے کہ تبارہ اس حالت کو کہتے ہیں جو بزرگوار کی غفلت سے اسرار میں کمرے
 باری تعالیٰ کی طرف متوجہ ہوئے کے بعد حاصل ہوتی ہے عارف کا اشتقاقی درجہ واصل کا اشتقاقی درجہ ہے اور درجہ واصل
 لاشد ہے اس لئے کہ معرفت کے اندر سیر الی اللہ ہوتی ہے لیکن تبارہ غفلت کو چھوڑ کر لاشد کی طرف متوجہ ہونا اور جو کہ غفلت
 انتہائی ہیں اس وجہ سے معرفت بھی منتہی ہے بخلاف واصل کے کہ واصل میں باقیہ ہوتی ہے سیر الی اللہ سے یعنی اللہ کے
 نام سے درجہ عارف کے مشاہدہ میں جبکہ ہوتا جو تکلیف اللہ تعالیٰ کی صفات و صیر غیر ختمی ہیں لہذا سیر الی اللہ میں غیر
 انتہائی ہے۔ اسی کو شاعر نے کہا ہے۔

شیرت محبوب کا مشاہدہ کا سیرت فناء غلبہ اضطراب و مار ویرت

یعنی محبت کے جام پر جام نوشی کئے بیگن در شراب محبت ختم ہوتی اور یہ میں سیراب ہوا۔ اور در ویرت اس کی شاعر نے بیان
 کیا ہے۔

یعنی اس کی پیروی کے اندر جو لوگ کہ حسن کا اضافہ فی نظر کرتے ہیں جب محبوب مجاز کی کایہ حال ہے تو پھر
 محبوب معنی کی صفات میں غور کرنے سے کرا حال ہو گا۔ اب یہاں یہ سمجھئے کہ ترقی میں انسان الہی جان کی ترقی ہوگی کہ
 باری تعالیٰ نے اوصاف فیضیہ کے اندر عارف کی باقیہ حالت کو بیان کیا کہ جو کہ عارف کا اشتقاقی حال یہ ہے کہ وہ
 ریاضت و مشاہدات کے اور اللہ کا نام جپے اور اس کے اسماء میں غور و فکر کرے اور اس کی غفلت میں غور کرے اور
 اس کی غفلت کے درجہ اس کی غفلت میں انسان اور بزرگوار صفت بارشاہت پر لاشد لال کرے کہ باری تعالیٰ کی طرف متوجہ
 ہو تاکہ اوہ لفظ اوصاف میں رہیں یہاں کی کہلے لہذا اوصاف فیضیہ سے عارف کا اشتقاقی حال بیان کر دیا اور

ومن عادة العرب التفتن في الكلام والعدول من أسلوب الى آخر نظراً لثقل وتنشيط السامع فبعض
من الخطباء الى الغيبة ومن الغيبة الى التسليم وبالعكس كقولهم تعالي حتى اذا كنتم في الفلألك
وجريين بهم وقولهم والله الذي ارسل الزبارة فتشاور كفاً بافسقنا وقول امراء القيس
تطاول ليالك بالاشمى وانا لم نخلو ولم ترقن. وبات وبات فاعلم ليلى في كليله ذي العاثر الاصل
وذلك من نبا جلد في: وخبرني عن ابني الاسود.

ترجمہ ۱۔ اور بدل عرب کی عادت تسمیہ قسم قسم کلام کرنے کی اولیٰ ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف منتقل ہونے کا
ہے اور بعض اور بدلی اسلوب کلام میں جدت پیدا کرنے اور سامع کو مخاطب کرنے کے لئے ہوتی ہے چنانچہ خطاب سے
غیبت کی طرف اور غیبت سے تنکیم کی طرف درازان کے برعکس عدول کیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا فرمان حق اذا كنتم في الفلألك
الذی ترجمہ یہاں تک کہ جب تم ہوئے گشتیوں میں اور وہ تم کو گمراہ نہیں اور مجھے فرمایا ہادی واللہ الذی ارسل الزبارة
الذی ترجمہ اور اللہ جس نے سلاسل ہواشیں پھرا بجا لائی ہیں وہ ہواشیں بدل پھرنا کا حکم نے بدلے گا وہ زمین کی طرف
اور جیسے شاعر امراء القیس کا کلام تطاول لیالک اغترجہ۔ اے جان تیری رات مقام اندھ میں طویل ہوگئی اور جو شخص
خان عن العشق ہے وہ سو گیا لیکن تمہیں مینہ نہیں آئی اور تم نے رات گزاری اور رات گزاری میں گن گن کر سب و بچہ کیا
کھسا سنا کہ جس طرح بیلا آتش جہنم کی رات گزرتی ہے اور یہ اضطراب اور بے کاری میں غم و غم سے
حق جو حقیقت تک پہنچی ایمین فیکہ کو خبر دی گئی ابو الاسود کی موت کی،

دہندہ گذشتہ اور خطاب سے عارف کا اعتباری مان بیان کر دیا کہ عارف کا اعتباری حال متبادر ہے اور خطاب سے بھی مراد
مشابہہ ہے پس اس طور پر ترانہ میں ابرار انی ایمان ہوگئی یہ نتیجہ ہے ان کے اعتبار سے جو عارف استغنا تھے ہیں اور جو عارف
مستغنی ملتے ہیں وہ نتیجہ نہیں نکلتے ہیں ۱

تفسیر ۱۔ ومن عادة اغترجہ بیان سے نکتہ عام یعنی بل مدعی کے نزدیک جو حقائق کا نکتہ ہوتا ہے اس کو بیان کرتے
ہیں لیکن اس نکتہ کو سمجھنے سے پہلے حقائق کے بارے میں جو بنیاد رکھی اور جو اصول اختیار ہے اس کو دیکھنا چاہیے کہ نتیجہ
جو حقائق کی تعریف یہ کرتا ہے کہ جبکہ غرق شہسب میں سے کسی ایک طریقہ سے کلام کو تعبیر کرنے کے بعد دوسرے طریقہ کو
اعتبار کرنا حقائق سے جو عارف تصور کے نزدیک سبقت تعبیر شرط ہے اور عارف کا خیال ہے کہ بعض عقائد کے خلاف
کے خلاف کلام کو استعمال کرنا اس وقت کہلا تاہم سبقت تعبیر رانی جاسے یا نہ پائی جائے عارف کے خیال کی تعبیر

وأيضا ما ينفصل وما يلحق من الياء والكاف والهاء تحريرات لبيان التكلم والخطاب
والغمية ليعمل أهلها من الاعراب كالتاء في أنت والكاف في أيتها. وقال الخليل أيامضا على
واحتمها حكاه عن بعض النحاة إذا بلغ الرجل الستين فأياه وأيا الشواب وهو شاهد لا يصدق عليه
وقيل هي الضائر وأيا علة فاعلم الما فصلت عن العواض تعدد النطق بها مفتحة فندم إليها أيا
لتنسقل بفعل الضمير هو الجموع وتروى أياك بفتم الحنة وهياك بقلها هاء.

ترجمہ :- اور یہاں سے منقطع ہے اور جو اس کے آخر میں یاء اور کاف اور ہاء ہوتے ہیں حرف ہیں تکلم اور خطاب اور غمیت
محبوبان کو کہنے کے لئے زیادہ کر دیتے تھے اس کے لئے کوئی عمل اعراب نہیں جس طرح أنت میں تاء اور ایتک کے کاف کے لئے
کوئی عمل اعراب نہیں اور خلیل نے کہا کہ ایسا کہ بعض کی طرف متناقض ہے اور انہوں نے اس مقولہ سے استدلال کیا ہے بعض
حرف سے نقل کیا ہے اذ بلغ الرجل الموتر بعد جب کوئی ساٹھ سال کی عمر کو پہنچے ہوئے تو پانچ سو نو جوان غوروں سے پچائے
اور نو جوان غوروں کو اپنے پاس آئے سے رکھا ہے عکبر کا یہ مثال قابل اعتقاد ہے اور بعض نے کہا کہ یہ حرف اوائی ضمیر کو
ہیں یاد دلاتا ہے کہ تم میرا ہے اس لئے کہ ضمیر میں جب اپنے محال سے جملہ کر دی گئیں تو ان کا تنہا استعمال تعذر ہو گیا۔
بہذا کیا کو ان کے ساتھ قرار دیا گیا۔ تاکہ اس کے ساتھ ہی کر مستقل ہو جائیں اور بعض نے کہا کہ دونوں چیزوں کا مجموعہ ضمیر
اور بعض نے ایک بفتح الہزہ اور تاک ہزہ کو ہا سے بدل کر پڑھا ہے۔

انہی مکتوبات میں اعراب اور وحشت ہے۔ کلیات مفعول مطلق بھی جو سکتا ہے بات فعل کا اور محض تعبیر کے لئے بھی ہو سکتا
ہے اس تحقیق کے سمجھنے کے بعد یہ سنئے کہ اس شعر کے اندر قبور کے نزدیک در واقعات میں دیگر کو خطاب سے غمیت کی طرف
یعنی ایک سے بات کی طرف۔ دوم غمیت سے تکلم کی طرف یعنی بات سے جاری کی طرف قبور کے نزدیک ہلک میں انکسار
نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے کوئی طریق فرق شدہ میں سے استعمال نہیں کیا گیا۔ گھر مکان کے نزدیک اس میں کوئی اختلاف ہوگا کیونکہ
ان کی بات کہ تعریف اس پر ہر فرق آتی ہے کیونکہ وہ مقام تھا تھا اولیٰ میں کا۔ مگر اس نے اتفاق ایک کا کوئی اور اس نے غلام
ظاہر کلام کیا۔ اور یہی اتفاق ہے۔ عبارت سے ظاہر ہوتا ہے کہ نصف کے نزدیک مساک کا کاف سے پہلے ہے کیونکہ قبور کے مسلک
کھاتے ہوئے اس مثال کو لائے گا کوئی نہ ناندہ نہیں ہوگا اس خاکہ اس وقت میں ہوگا جبکہ مساک کے مسلک کو اختیار کیا
جائے اس لئے کہ شعر میں قبور کے نزدیک وجود واقعات سمجھتے ہیں وہ تو پہلی دراصل میں آیات ہاری سے بھی ظاہر ہے

والعبادة أقصى غاية الخضوع والتذلل ومنه مطبق معبد أي مذلل وتوب ذو عبادة
إذا كان في غاية الصفات ولذلك لا تستعمل إلا في الخضوع لله تعالى والاستعانة
طلب العونة وهي أما ضرورية أو غير ضرورية والضرورية ما لا يتأتى الفعل دونها كالتبذير والاعمال
وتقصير وحصول التوبة ومادة يفعل بها فيها وعند استجتماعها يوصف الرجل بالاستطاعة
ويصح أن يكلف بالفعل وغير الضرورية تفصيل لا ييسر الفعل ويسهل كالمرحلة في السبق
للقادر على المشي ونظم المفاعل إلى الفعل ويجوز على هذا القسم لا يتوقف عليه صحة التكليف.

نظم حمدية اور عبارات انتہائی درجہ کا خضوع اور تذلل ہے۔ کسی سے طریق عبادت اخذ نہ جس کے معنی مستقل و ذلیل کرنا
لاستہ اور کسی سے قرب و عبودیت ہے اس وقت ہوتے ہیں جبکہ کبریا سحت بناوٹ والا ہو اور جو کلمہ عبادت کے معنی
انتہائی خضوع کے ہیں اسی لئے نفا عبادت صرف اس خضوع و مشورہ کے لئے مستقل ہوتا ہے جو عزت باری کے لئے
جواور استقامت نام ہے اور طلب کرنے کا اور معونت ضروری ہوگی یا غیر ضروری۔ ضروری وہ ہے کہ جس کے بغیر فعل
حاصل نہ ہو جیسے فاعل کا قادر ہونا اور فاعل کو اس فعل کا علم ہونا اور اس آواز اور ادہ کا حاصل ہونا کہ جس آواز کے
ذریعہ فعل اس بارے میں انجام پائے گا اور اللہ عزوجل ضروریہ کے اکتھے ہونے کے وقت آدمی کو اس فعل کا متعلق قرار
دیا جائے گا اور اس کو مکلف بنایا جائے گا اور معونت غیر ضروری ان چیزوں کا حاصل کرنا ہے جن کے ذریعہ فعل آسان
اور سہل ہو جائے جیسے تادریں لکھی گئے سہل سواری نیز معونت غیر ضروریہ ان چیزوں کے بھی فراہم کرنا کہ نام بت
جو فاعل کو فعل کے قریب کر دیں اور اس کو فعل پر آمادہ کریں اور اس قسم پر صحت تکلیف کا انداز نہیں ہے۔

تقسیم اولہ والعبادة أقصى غاية الخضوع الخ اس عبارت سے تفسیری بحث یعنی عبادت و استقامت کی تحقیق بیان کرتے
ہیں عبادت کے معنی مذہب سے آتے ہیں انتہائی درجہ کا خضوع اور خضوع اور انتہائی ذلت کو ظاہر کرنا اور مذہب سے
اس لاستہ کو جو بہت ہی پر ہو جو طریق معبد کہا جاتا ہے کہ جو کہ معبد کے معنی ذلل کہیں تو معنی یہ ہوں گے۔ ہر دوسرے
کہنا چاہا اور ذلیل کرنا ہوا لاستہ نیز اسی مناسبت سے قرب و عبودیت اس کی ہے کہ جو امانت ہے جو سنت قسم کی
بناوٹ والا ہو نیز جو کہ وہ بھی لریا وہ ضروریات کے پورا کرنے کی صلا، حیثیت رکھتا ہے۔ لہذا اس کو تمام ضروریات کے

و اسے استعمال کر کے دیکھا جائے گا۔ اور جو کراہت کے معنی ہستیال نہ ملے گا۔ اس بات کا اعتبار صرف ان ہی کے لئے۔ ہستیال ہوتا ہے غیر کے لئے شرطا اور عقلی اسل جائز نہیں۔ اس لئے انہما کی خصوصیت کی مستحق وہ وقت ہے جو مرتبہ سے انقامت کو نہ ہوئی جو شلہ جو دویات میں حصول کا انقام کرنا اور ان انقامات کا منہم صرف ذات باری ہے۔ ہر زمانہ ذات کی مستحق صرف ذات باری ہوگی اور اسی وجہ سے غیر اللہ کے لئے مجبور و زبور اطاعت اس لئے کہ مجبور ہوتے ہیں۔ وضعیہ و الائنہ علی الارض یعنی ہستیال اور ان کو جو جس پر مرکب دینا تو گویا سجدہ کے اندر اشرف الاعضاء کو زمین پر رکھا جانا ہے۔ پس اگر غیر اللہ کے لئے سجدہ مجبور ہو تو اشرف الاعضاء کا ازل اس سجدہ کے ساتھ جھکا لانا آسان ہے۔ لہذا جو عقلی اس سجدہ پر تو تصریح عبادت کی عبادت کی اصطلاحی و روحانی نفس کی نفس میں بعض لوگوں نے کہا کہ عبادت اس نفس کو کہے ہیں اس کو اللہ تعالیٰ نے بندہ کی اقرار قدرت کے واسطہ ملاست بنایا۔ اور اب اس کا خلق یا تو ظاہر کے ساتھ ہو گا جیسے اگر کائنات حسیہ بالخلق۔ حق کے ساتھ ہو گا جیسے اگر افعالیات اور بعض لوگوں نے عبادت کو تعریف یاں خود کی ہے جو منہم اشتیاقی کہوں نفسی کا درجہ تک تحصیل ہو رہا (بار بار) یعنی روحانی اشتیاقی ہے جو خلق نفس جو معنی و رفتار میں حاصل کرنے کے لئے کیا گیا ہو۔ والد سقائے استغفار غلبہ عفوہ کو گئے ہیں یعنی مد و طلب کرنا بھی عفوہ کی دو قسمیں ہیں۔ معوۃ ضروریہ معوۃ غیر ضروریہ ضروریہ اور غیر ضروریہ کی تشریح یہ ہے کہ یہ معنی کے علم کلام دینے استغفار کی تعریف کر تھیں۔ معیت کی بات و ابابہ و اصول نقد والے قدرت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک قدرت میرہ و دوم قدرت ممکنہ تعریف یہ ہے اولیٰ انہم المرہم و الزمرہ اور قدرت میرہ کہے ہیں یا تیسرے علی المرہ و اولیٰ امور یعنی قدرت ممکنہ شی کا وہ اولیٰ حسیہ جس کی وجہ سے انسان اپنے امور میں اگر ادائیگی پر نا در ہو اہل کلام نے جو استطاعت کی تعریف کی ہے یا اصول نقد والوں نے جو قدرت ممکنہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معوۃ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے۔ اور اصول نقد والوں نے جو قدرت میرہ کی تعریف کی ہے وہ مصنف کی معوۃ ضروریہ کی تعریف میں داخل ہے۔ امام غزالی نے استطاعت کی تعریف یاں خود کی ہے۔ الاستطاعۃ وجود البصر یا بعض شأنیہ یعنی اس میں اس کا وجود ہو جانا جس کی وجہ سے فعلی ماحصل ہو جائے اور عقیدت کے نزدیک استطاعت ان اشیاء کا نام ہے کہ جس کی وجہ سے ان اپنے مقصود یعنی یاں فعل پر ہی درج ہو جائے اور وہ ہر چیز میں ہیں۔ تاہل کی نیت مخصوصہ۔ دوم فعل کا تصور رسوم وادارہ جو تاہل فعلی حسیہ رکھتا ہو۔ تاہل فعلی حسیہ کہ ہوتا ہو حصول آدمی جیسے کہ اہریت کی فعلی محتاج اہر ہے عقیدت کی بیان کردہ استطاعت علی تعریف ہی قاضی کے کلام کا اعتد ہے۔ اب مصنف کی عبارت سے نصف کہتا ہے کہ معوۃ کی دو قسمیں ہیں ضروریہ اور غیر ضروریہ۔ ضروریہ وہ ہے جس کے بغیر فعل نہ حاصل ہو سکتا ہو جیسا کہ داخل کا اس فعل پر قادر ہونا اور اس فعل کا قائل کو خط ہو یا اور اس الیٰ اور اس کا حاصل ہونا جس آد کے ذریعہ ہے اس مادہ میں فعل کو کلام دینے کا اور ان تمام چیزوں کے ماحصل ہونے کے وقت یہ کہہ دیا جائے کہ انسان اس فعل کا مستطیع ہے اور ان چیزوں کے کئے ہوئے جو کثرت ان ارجح و مکلف بنا یا معیج ہو جائے گا اور وہ ضروریہ ان چیزوں کو حاصل کروا دینا کہ جن کے ذریعہ سے نفس آسان اور حاصل ہو جائے یا وہ قائل کو فعل کے غرض کہ دیں اور فعل یاں کو حاصل ہونا مسبل کی مثال را حلیہ تاد علی الشی کے لئے اور غرضت اور بابت کی مثال ترقی عبادت و بشیرات ماس قسم کے باوجود

والادعایہ معونۃ الی الہیات کلمہ اولیٰ اداء العبادات۔

ترجمہ :- اور ایک نصیحتیں میں استقامت سے مقصود نامہ اہم اور مشکل کاموں میں مدد طلب کرنا ہے یا بالخصوص اس سے عبادات کے سلسلے میں،

از بعد مذکور شدہ میں واقعی صاحب کتبے میں کہ معونۃ غیر ضروری برحمت تکلیف اور خوف نہیں ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ اکثر ائمہ نے کہ یہ بیان اصولی آیت کے بیان کے خلاف ہے کیونکہ اصولی تقدیر پر تصریح موجود ہے کہ اکثر عبادات باید کہ تکلیف اور خوف سے قدرت میرہ پر تو جو مطلق الا تحقق علی حقہ تکلیف کے کہ کیا معنی، جواب اس کا یہ ہے کہ محنت سے مراد محنت نفس ہے محنت شرعی مراد نہیں ہے اور عقلا یہی قدرت تعالیٰ کے حاصل ہونے کے بعد تکلیف بنانا درست ہے لیکن اہل علم ایک اعتراض اور بھی ہے وہ یہ کہ مستفک عبادت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ قدرت ضروریہ پر محنت تکلیف اور خوف ہے، جہاں تک عبادت تکلیف کا لفظ لا ینطق کے جواز کے قائل ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جہاں تک اتفاقاً میں ممکن وقوع کے قائل نہیں ہیں ایک مفید دلائل کی نصیحتیں کے اندر فرقہ جبریت اور فرقہ تقدیر و قول پر درج ہے۔ فرقہ جبریت کا کیا یہ ہے کہ بندہ کسی چیز کے کرنے کے بغیر و شری ضرر جاد عرض اور جبر میں ہے اور تقدیر کا کیا یہ ہے کہ بندہ اپنے تمام افعال کا غور و خصال ہے، خلق باری کو اس میں کوئی دخل نہ ہے اور اہل سنت والجماعت یہ کہتے ہیں کہ بندہ کو قوت کا سبب حاصل ہے اور وہ کسب کرنا ہے اور اللہ تعالیٰ خلق کرتا ہے پس یہ خود بخود معنی دیتے ہیں کہ قوت کا سبب کسی عمل میں جو جائے جیسا کہ جبر کا کیا ہے اور اس کو مفاقحتہ میں کہ جس میں اللہ تعالیٰ کے مفاقحتہ ہونے کی نفی ہوتا ہے۔ لکھو بین میں ہیں۔ اہل کربہ کے اندر اہل سنت والجماعت کے مسلک کو ثابت کیا گیا ہے اور زمین کی تہہ میں لگا ہوا ہے۔ یہی طور کہ جب عبادت کی قدرت بندہ کی طرف کی گئی تو فرقہ جبریت پر درج ہوا۔ یا اس طور کہ بندہ بخیر و محض نہیں لکھ عبادت اس کی بجانب سے ہے اور دلائل نصیحتیں کے اندر فرقہ تقدیر پر درج ہوگا۔ یہی طور کہ عبادت اللہ کی طرف سے ہے۔ ایک مفید دلائل نصیحتیں کا صوفیوں نے تہذیب میں طبع کیا ہے کہ اختلاف سے مراد معونۃ نہیں لکھو طلب عبادت اور شاہد ہے تو انہی معنی یہ ہوں گے کہ عبادت بنا دینی بنانے سے ہے اور سامانہ اور میں یقین تک یہی دلائل کی جانب سے ہے،

نفس میں :- والادعایہ المعونۃ الخ یہاں سے نصیحتیں کے معنی کے متعلق بحث کر رہے ہیں۔ اس سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ کس فعل مستند کی کوئی فعل لازم کے مان لیا جاتا ہے اور اس فعل مستند کی کا کسی فعل مخصوص کے ساتھ متعلق کا اعتبار نہیں کیا جاتا یا کسی کو جس میں فعل مستند کی منزل بمنزلہ لازم اور مقصود اس سے عوم و اطلاق ہوتا ہے تاکہ سامع کا فہم میں نہ چیزوں پر جائے ان تمام چیزوں کو اس فعل کا معقول بنائے اور اگر فعل مستند کی کا کسی فعل مخصوص کے ساتھ مامور ہو جس میں ذراعت قریب یا غایت کر کے اشتقاقاً عذت کر دیا گیا ہو خود فعل مستند کی سے ہے لکھ منزل بمنزلہ لازم ہنر رہے گا اب مستند میں دیکھتے اس کو اگر کوئی منزل بمنزلہ لازم دیتے ہیں تو مقصود نامہ عبادت کے اندر اللہ سے مدد طلب کرنا ہے اور اس سبب بھی میں ہے کیونکہ بعض کو غافل کر دیا جاتا ہے خواہ اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ہم بعض چیزوں میں

والفہم المستحسن فی الفعلین للمقاری ومن معدن الحفظ تنجیھا صلوٰۃ الجماعت اولاً
ولسائر الموحدين ادرج عبادتنا فی تصاعیف عیاقم وخط حاجتہم بجاحتہم لنعلم انقبل بکتمان
وتجارب الیہا والہذہ شریعت الجماعت۔

ترجمہ :- اور بعد از دستبند میں جو ذکر تکلم پوشیدہ ہے اس سے خود پرچھے والا اور فرحتے جو اس پر نگاہ مقرر ہیں
اور ماضی جماعت مراد ہیں یا خود پرچھے والا اور یہی نوہین مراد ہیں۔ تناد نے اپنی جانب کو دوسرے کو نہیں
کی عبادت کا پہل میں مثال کر دیا اور ان کی حاجت کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دیا۔ غیب میں کس کی عبادت لان کی
عبادت کی حرکت سے متول کر لی جائے اور ان کی حاجات کے ساتھ اس کی حاجت بھی پوری کر دی جائے اور ان کی حاجت
کے پیش نظر غائب جماعت شریعت ہوئے۔

دلیل مرگدشتہ مند وطلب کرتے ہیں اور بعض میں نہیں حالاً کہ تمام اظہار عجز کی غفلت ہے اور اگر آپ اس کو دوسری
قسم میں سے مانتے ہیں تو اس کا متعلق فی دما ولبا دانات مقدر ہو گا اور معنی یہ ہوں گے کہ اسے غلام تھیں جسے عبادات
کی افادگی کے اندر بار وطلب کرتے ہیں اور اس پر ایک نمبر کا لفظ بطور قرینہ کے دلائل کثرتاً سے عرض فرمائی
وہ خدا کا اور ان کا اعلیٰ القریۃ حنف کر دیا گیا۔

تقسیم :- والفر المستحسن الخراب یہ بعد دستبند کی ضمیر میں یہ کلمہ گزرا ہے اس میں اس موقع پر یہ کلمہ لکھ کر
ضمیر میں کثرت افراد کے وجہ سے ہے ایسا نہیں ہے کہنے والا ایک ہے مگر اپنی عظمت کو ظاہر کرنے کے واسطے بعضی جمع ضمیر
کمر رہا ہے اس لئے کہ یہ تمام افراد عظمت کا نہیں بلکہ انفرادیت اور عجز کا ہے اور جب ضمیر جمع کثرت افراد کی وجہ سے
تو اب اس موقع پر کثرت افراد کو اس طور پر چوٹی تو اس کی صورت یہ ہے کہ تبارق دو سوال سے خالی نہیں یا تو خارج صلوٰۃ
جو جلیلا و اعلیٰ صلوٰۃ اگر خارج صلوٰۃ ہے تو ضمیر جمع کا صلت خود اور تمام موحدين و نوہین ہوں گے۔ اب نوہین کے
اندویش اور حفاظت کرنے والے نرسختے ہیں داخل ہو جائیں گے اور اگر داخل صلوٰۃ ہے تو پھر اس کی دروغوری ہیں۔ سفر ہے
یا جماعت کے ساتھ ہے۔ اگر سفر ہے تو ضمیر جمع کا صلت خود اور حفاظت کرنے والے نرسختے ہوں گے اور اگر
جماعت کے ساتھ ہے تو خود اور ماضی جماعت ہوں گے جب یہ معلوم ہو گیا کہ جماعت کی صورت میں خاص طور سے
ماضی جماعت مراد ہوں گے تو قائل کہ اور ماضی صلوٰۃ الجماعۃ کہنا چاہیے۔ تاکہ منقول اقامت آپس میں متقابل ہو جائے
لیکن قائل صاحب نے ملا حظہ استعمال کیا ہے اس کی توجیہ میں صرف اتنا کہا جا سکتا ہے کہ سفر ہے اور باجماعت
پر چھنے والا دونوں حالت صلوٰۃ میں شریک ہیں۔ اس وجہ سے دونوں کو اکٹھا بیان کر دیا۔ اور خارج صلوٰۃ کو ان
دونوں کا مقابل نہیں دیا۔ اب نرسختے ہوتے کہ صلیبہ جمع کے استعمال کرنے میں کیا حکمت ہے اور اپنے ساتھ توجہ

وقد ما ليعمل بخلقهم والاختتام به ولدلالة على المحمّد لئلا قال من عبّاس من عباده بعد ان ولا بعد
غيره. وقد يم ما هو منقذ من الوجود والتبعية على ان العابد ينبغي ان يكون تنظراً الى متبعوا اولاد الله
ومن ان العبادة لا من حيث انها عبادة صدرت عن ذل من حيث انها ليست شريعة اليه ووصلته اليه
ويزن الحق لان العارف المتبعي وموالاته استغنى في ملاحظة جذاب القدوس وغاب عما عداه وحتى
انه لا يلاحظ نفسه لاحال من احوالها الا من حيث انها ملاحظة له منسوبة اليه ولذلك ففصل المتكبر
الله عن حبيب حيث قال لا تحزن ان الله ممّا اعطى كفاء عن كلمه فقال ان يحكي ربي متبيلين

ترجمہ: اور رسول میں ایک کو قتل کیا گیا تعظیم کے لئے اہم بات ان سے کہ وجہ سے اور ولادت علی المحمّدی غرض سے
اور اس کے نسبت ان کی بات ایک بعد کے حق بعد کے زمانہ بعد کے سے کہیں نیز ایک کو قتل کیا گیا اس چیز کو
پہلے ماننے کے لئے جو جو روایت میں سے پہلے ہے اور یہاں کو اس بات پر توجہ کرنے کے لئے اس کی نظر دل و دماغ سے بار بار
معمور کی طرف پڑ جائے اور پھر بعد کے بعد کی بات دیکھیں نظر انی عبارت: اس نسبت سے نہیں کہ وہ ایک نسبت
ہے جس سے صادر ہوئی بلکہ اس نسبت سے کہ وہ ایک شریف نسبت ہے جس کا مستحق ذات اقدس ہے اور اس نسبت
سے کہ وہ عابد و متبعی توفیق کے درمیان ایک تعلق ہے اس لئے کہ عارف بالذات کا وصول الی اللہ اس وقت تحقق ہو گا جب تک
وہ اسوۃ اللہ سے غائب ہو کر ذات باری کے ملاحظہ میں نہ رہے جس کی ان ذات اور اپنے احوال کی بھی ہر فائدہ کرے مگر
کہ جس میں اس حقیقت سے کہ یہ نفس اور محال اللہ کے ملاحظہ کا ذریعہ ہیں اور اس کی طرف منسوب ہیں اور اس لئے
اس کلام جو جسے اللہ نے اپنے حبیب محمد علی اللہ علیہ وسلم سے نقل کیا ہے جو کہ قبول فرمایا تھا ان اللہ متنا
لخصیۃ لکھا گئی ہے اس کلام پر جسے اللہ نے اپنے حکیم رسول علیہ السلام سے نقل فرمایا ہے جو کہ انوں نے کہا تھا ان میں
توئی متبیلین

دقیقہ: علامہ دستہ دومین کو شریک کرنے میں کیا لکھ ہے: جواب: لکھتا ہے کہ جب اپنی عبادت کو لوہارین کی عبادت کے
اندر شامل کر دے گا اور ان کا حق کو ان کی حاجت کے ساتھ ملا دے گا تو ان کی عبادت دعا جنت کی برکت سے اس
کی بھی عبادت دعا جنت قبول ہو جائیگی اور وہ اس طور پر کہ جب تمام کی عبادتوں میں باقی نہ رہے تو حق کر کے دوبار
بانی میں پیش کرے گا نیز انوں سے کہہ کر کہ جو کہ حق اور بائیس کو قبول فرمائے گا اور بائیس کو قبول فرمائے گا اور بائیس کو
دو کر دے گا یہ تو نہیں سمجھا کہ ص کو کر دے تو کہہ ان میں ایسے بھی چند ہیں جن کی حاجات اور دعاؤں کو وہ
انہیں کی جانتا ہے مثلاً انہی اللہ اور بعض کو وہ دعاؤں اور بعض کو شہداء فرمائیں یہ بھی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ یہ شانِ جبر

دیکھیں سے بعد یہ کہ اچھوں اور برے میں امتیاز کر کے اچھوں کو ملے۔ اور اسی سے جو سکتا ہے جیکہ سزا دے کہ جو کم شرعی ہے
 کو معفو و عافیت کے تحت کسی شخص کو جس کی طرفوں کو نہ نہت کیا۔ اور ان میں سے بعض معصیت کے کو مشرعی کو یہ حق نہیں ہے
 کہ معصیت کو بائیں کر دے اور سا کو ملے سے توجیہ فرماتے ہیں جو کم لاکر میں سے اور بڑا دغا کا فریب سے اس کے بارے
 میں آپ کا کیا خیال ہے کہ وہ اس طرح امتیاز کی نظر فرما سکے کہ ہر شخص اگرچہ وہ تار داس پر نہیں ہے پس دونوں
 شخصیں باطل ہو گئیں۔ تیسری دعا ازل کا تمس جو ثابت ہو گیا۔ پس جب بندہ ایک عہد و ایک تسعین کرتا ہے کہ
 خدا یا میری عبادت امتنان یا تمہیں ہے فعل کے ساتھ فعل ہے تو میں نے اپنی عبادت کو تمہیں سے جارسے بندوں کے بھارت
 میں شامل کر دیا ہے اور میری امتنان پر میں سے یہ بات بہت بعد ہے کہ تو تباری عبادت کے شخص پر نظر فرمائے گا۔
 بلکہ تو سب کے فعل میں ہماری دعاؤں کو جو جو تمل زمانے کا اور کسی گاہ کی وجہ سے جماعت کو مشرعی و تار در دیگا
 اور سنت کو کہ وہ تار در دیگا۔ تاکہ ہر سے اپنے کو عبادت و دعا کریں۔ اور وہ ذات ازل کی بارگاہ میں قبول ہو
 اس وجہ سے شاعر نے فرمایا ہے مستند نہ کہ در روز ابد میری جہان و دنیا میں بخشہ کریم

نفس متشبہ ہے۔ و تتمہ مفعول تعظیم انوار ہماں سے جو خلق بحث یعنی تعظیم ایک کی وجہ بیان کرتے ہیں۔ دیکھتے تھے
 کے امتیاز سے ایک کو یہ کہ نہ کرنا چاہیے تھا کیونکہ ایک لفظ کا مفعول ہے۔ اور خطاب کے مفعول علی سے متوجہ ہوتا ہے
 اس مقدم کی دائمی صاحبی پانچ وجہیں بیان کی ہیں۔ اول یہ کہ ایک سے مراد اللہ تعالیٰ ہیں بعد از تعظیم کی وجہ سے مقدم کر دیا
 گیا۔ اور میری وجہ سے کہ جہان کی وجہ سے مقدم کر دیا گیا کیونکہ تباری کے مقصود مفعول ازل کی تعالیٰ ہیں جو متعظیم میں صفت
 بحال و جلال کے ساتھ اور جب باری توانا کے مقصود مفعول میں تو یہ ہوا چاہیے کہ جسے پسند رہاں سے۔ اس کا ذکر ہوا اور
 سب سے قبل میں اسی کا حضور جواد و وارث سے اسی کے اور برزق ظاہر ہو اور رب اللہ تعالیٰ ایسے ہیں تو یقیناً
 محترم بات ان میں ہیں۔ تہم کہ وجہ سے ایک کو مقدم کر دیا گیا۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ ایک کو اس لئے مقدم کر دیا گیا کہ
 برکات کرے کیونکہ قاعدہ ہے کہ تعظیم یا تعظیم یا تعظیم یا تعظیم اس جگہ کہ جس کے اندر عطا تھا اس نے رئیس الفیض
 حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کیا۔ آپ نے میں بیان فرماتے تھے کہ ولا تفسد غیرک اور وہ فقار ابن صاحب کا بیان
 ہے کہ انکار کرتا ہے کیونکہ ابن صاحب فرماتے ہیں کہ مخاطب یہاں پر مؤمنین ہیں اور مؤمنین نے تو باری تعالیٰ
 کے ساتھ کسی کو نہ اوت میں خیر کیا کرتے تھے بعد از تعظیم ازل کی بھی نہیں ہو سکتا ہے اور باری تعالیٰ کے علاوہ کسی اور
 کو بھی تہنہ مہود نہیں مانتے تھے بعد از تعظیم بھی نہیں۔ اور جب دونوں قسم کے تھیں تو جو اس سے تھیں تھیں
 تباری واجب کے قول سے جو خطاب پیدا ہو گیا تھا۔ حضرت ابن عباس کے قول کو پیش کر کے اس خطاب کو رد کیا۔ ابن
 ضرار کہ ہماں حریفیتی ہے اور حریفیتی رد خطاب کا تقاضا نہیں کرتا ہے بلکہ ابن صاحب کا تفسیر ازل اور ازل
 کے رد کرنے کی وجہ سے بلکہ ہر حد کا انکار کر دینا درست نہیں ہے بلکہ حریفیتی ہے اب میں جوں کے گئے تیرے علاوہ
 سب اعراض کو کہ تیری عبادت کرتے ہیں۔ جو بھی وجہ ہے کہ باری تعالیٰ تمام کائنات کا مبدی ہے اور جب
 مبدی کائنات ہے تو وجود کے اعتبار سے مقدم ہو گا بعد از میں بھی مقدم کر دیا گیا تاکہ وجود کو سری وجود طبعی
 کے موافق ہو جائے۔ یا جو حق وجہ یہ ہے کہ ایک کو مقدم کر کے عابد کو اس بات پر تہنہ کرنا ہے کہ اولیٰ اور

و کور الفیہ للتفہیم علی انہ استعان بہ لاغبار فذللت العبادۃ علی الاستغناء بتیوان
رؤس الای و بعلم منہ ان تقایم الوسیلۃ علی طلب الحاجۃ ادعی الی الاجابۃ .

ترجمہ :- اور خیر ایک کو کمر لایا گیا۔ اس بات کی تصریح کے لئے کہ ذہل استغانت صرف ممکن ذات ہے اس کے سوا کوئی
اس کو اپنی تیس ماوراء ذات کو استغانت پر غور کیا گیا اور غرضوں سے ۱۴ حد تک آیتوں کے سرے کیساں ہو جائیں یا نہیں
تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ ضرورت و حاجت کے سوا سے پہلے وسیلہ بھی دینا تہنیت کے لئے داعی ہے ۔

دلیقہ مگر مشنہ ہذا ذات نظر ہو ورنہ جونی پائیے بجارت پر نہیں ہاں عبودیت متعلق ہو کر و ذات کی طرف صرف اس حیثیت
سے ہوا ہے یا یہ کہ یہ ایک نسبت اور تعلق سے ہمارے اور عبودیت کے درمیان اس حیثیت سے نظر نہیں ہونی چاہیے کہ وہ ہم سے
جسار ہو ورنہ یہ اس نسبت کی وجہ سے کہ عارف کو درود وصول تک پہنچانا مقصود ہے اور وصول اسی وقت تحقق
ہو سکتا ہے جبکہ اس کے ملاحظہ میں بالکل مستغرق ہو جائے اور اپنی اور دوسروں کی ذات و احوال سے بالکل غافل ہو جائے
ہاں مگر احوال پر نظر بھی موجود اس حیثیت سے ہو کہ احوال کے ملاحظہ میں بھی ذات اری کا ملاحظہ ہو اپنے اور دوسرے غائب ہونے کے
سبب یہ اپنی کلامی ذات و احوال اور دیگر ذات و احوال اس کی طرف منتقل ہونے سے غافل نہ کریں بلکہ یہ ان تمام چیزوں سے
غافل ہو کر ذات کی عرف متوجہ ہو جائے اور اس کو ایک شاعر نے اپنے شعر میں بیان کیا ہے :-

غیاثک فی حق و درگاہ فی حق : و شوک فی ملک و فایں نقیب .

ترجمہ :- تیرا حق تو میری تکمیل میں ہے اور تیرا ذکر میرے بول پر ہے ۔ اور تیرا نمونہ کامیرا نقیب تو تم ہی کے کہاں غائب
ہو گئے ہو کہ : حصول کی زیادہ استغراق پر ہے اور استغراق حاصل ہوتا ہے ذات سے غایت ہو کر صرف ذات باری کی طرف
متوجہ ہونے میں اس سے حضور کا اس کلام کو جو تذقیہ کلام کے وقت حضرت عذیقؑ کی تسکین طلب کے لئے فرمایا تھا
اور قرآن ایں اشعار میں اغنیلت دیکھتے حضرت عذیقؑ کے اس کلام پر جو تعاقب فرعون کے وقت خواہ اس میں کی گواہت
کو ناظر کرنے کے لئے درج ہے بلکہ اس کے ساتھ یہ بھی فرمایا تھا ایں میں کی تسکین میں : وجہ فضیلت یہ ہے کہ حضورؐ کے
سعادت کو بیان کیا اس کی ذات کو مدح کر کے اور اپنی ذات کو ذمہ کر کے : اور حضرت موسیٰؑ نے عیسیٰ کو بیان کیا کہ تمہارے
جزو دلی میں اپنی ذات کو مدح کریں : اور ذات کی ذات کو متوجہ کرنا اس لئے کہ کو چشم نظر کھٹے سرے تحقیق کے فرمایا ہے
کہ انعام کے وقت : جس کی نظر ہم پر ہوتی ہے نعمت پر نہیں تو مصیبت کے وقت : اس کی نظر مصیبت ڈالنے والے پر ہوتی ہے
مصیبت پر نہیں تو مصیبت کے وقت : پر صبر کر لیتا ہے اور مصیبت کے دہرہ پر فخر ہو جاتا ہے ۔ جنہاں اس شخص
کی جس کی نظر نعمت پر ہوتی ہے تو مصیبت کے وقت مصیبت پر ہوتی ہے جس کی وجہ سے روفاں باری کا انکار کر دیتا ہے
اور شقاوت کے گڑھے میں جا پڑتا ہے ؛

وَأَقُولُ لِمَا نَسِبَ إِلَهُكَ كَلَامَ الْجَذْوَةِ أَوْ نَفْسِهِ - وَهَذَا لِكَتَبِهَا وَاعْتَدَا الْأَلْفَبِيَّةَ بِأَبْجَدِهَا نَعْقِبَهُ يَقُولُ لَهُ
 وَأَيُّهَا النَّسْتَعِينُ يَدِينُ عَلِيٌّ لَنْ الْعِلَاقَةِ يَضَاهَا لَا يَتَمُّ وَالْإِسْمُ نَعْمَتٌ لَا لَا يَبْعُوثُهُ مِنْهُ وَتَوَفِّيقٌ وَقِيلَ
 لَوَاوُلُغَالٍ وَلَعْنِي نَعْمَتٌ مَسْتَعِينَتِي بَلَدٌ وَتَوَفِّيقٌ بِكْسَرٍ الْفَتْحُ قِيَمُهُ وَهُوَ لِقِيَمَةِ بَنِي قِيَمٍ فَانْهَمِ
 بِكْسَرٍ فِي حُرُوفٍ الْمَضَامِينِ سَوِيًّا يَاءٌ ذَا لَمْ يَنْفَعِهِ وَالْعَدَدُ ۛ

ترجمہ :- میں کہتا ہوں کہ جس نے تجھ کو نسبت اپنی طرف کی تو اس نسبت نے اس کے دل میں ایک نرمی اور
 اپنے سے مساوی و برتری کی عبادت کا نزاع و درونی طریق و ہم پیدا کر دی تو اللہ نے اس کے بعد تسعین تک ہر حرف پر ایک کلمہ اس
 بات پر سنائی جو اس کے عبادت میں انہیں چیزوں میں سے ہے جو غیر اعتدالی و مذہبی کے مکمل اور درست نہیں ہیں
 اور اہل کافیت کے دایاں تسعین میں وہ عقاید ہے اور بت کے معنی ہندو کے تسعین تک ہیں یعنی ہر دو ہجرت
 ہی عبادت کرتے ہیں اس حال میں کہ تجھ سے ہر دو میں جو ہتے ہیں اور بعض نے نعت و تسعین کے تین کو موقوف کر رکھے
 کے بجائے محسوس کر رکھا ہے اور یہی تم کو ہی نعت ہے کیونکہ یہ نکت سوائے ایا کے بقیہ علامات مضامین کی جگہ ان کا بعد
 منسوب ہو کر مقرر دینے میں :

انقشائے :- وکر الضمیر۔ یہاں سے ایک اسٹون کا جواب دینا مشکل کا حاصل ہے کہ ضمیر ایک کو مکرر لانے کی ضرورت
 تھی ایک ضمیر پر کثرت کرنا ہوتا۔ اور کہتے ہیں ایک تسعین اس ضرورت میں بھی اس طرح عبادت باری تعالیٰ پر تھوڑے
 اسی طرح استقامت میں ذات باری پر تھوڑے جواب دہاں کو اس لئے مکرر کیا گیا کہ اس بات کی تصریح ہو جائے کہ جس طرح باری
 تعالیٰ مستقل مہیوں میں اس طرح مستقل مستعان میں ہیں کیونکہ اگر دائرہ کے ذریعہ ذکر کرتے تو یہ ہو سکتا تھا کہ معبود اور
 مستعان کا مجموعہ عزت باری پر تھوڑے کمین ہر ایک تھا استقامت ذات باری پر تھوڑے بلکہ قیوم کے اندر ہیں بات ہوا سکتے ہیں اس
 قیوم کو دل کے لئے ضمیر کو مکرر دیا گیا اور متذکرہ کہ جس طرح قیوم تھوڑے ذات باری پر اس طرح تہمتا بھی تھوڑے
 عزت باری پر اس کوئی اختلاف نہیں ہوگا۔ علیٰ قیوم سہا مکتوفی نے جواب کہ تشریح یہ کہ ہے کہ ضمیر ایک کو مکرر کرنا تفریح صر
 کے لئے ہے اس لئے اگر ایک مکرر ہو تا تو تسعین کا مفعول ہو جاتا ہے۔ نہ جاسکتا تھا۔ اور ظاہر ہے کہ تاہم کی ضرورت
 میں ضرور ہوتا۔ اور جو تشریح ہوئے اور ذکر کی گئی علیٰ قیوم اس سے واضح نہیں۔

وقدمت الدعاء الامامی من عبادت کو مستقامت پر مقدم کرنے کی وجہ یہاں کہتے ہیں : اور جو کہ مستقامت
 کو عبادت پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور جو ہے اہل وجہ یہ کہ تسعین میں تمام مقامات میں باری تعالیٰ سے مدد

الذیہ صنف مستقیم بدو طلب کرنا ہے اور نہادت بھی ایک ہم ہے بقا عبادت کے لئے عمل معنوی باری فردی ہے اس وقت
سے تشعین کو بند پر مقدم کرنا چاہیے تھا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ بقا عبادت مقرب الی الخلق یعنی بندہ کو عبادت کے قریب
کرنے والی ہے اور عبادت فعل ہے بندہ کا اور استغاثہ کہتے ہیں فعل یعنی معنوی بات کو طلب کرنا اور اظہار
کہ فعل بالزنا اشرف ہے بقا فعل بندہ کے ہوا اس خرافات کی وجہ سے بھی تشعین کو بند پر مقدم کرنا چاہیے تھا تاکہ
صاحب عبادت کو استغاثہ پر مقدم کرنے کی تین وجہیں بیان کی ہیں اول یہ ہے تاکہ دوسری آیات موافق ہو جائیں۔
اور دوسری آیات یہ ہیں آیت کے ان آخری حروف کو جو ایک خاص کیفیت کے ساتھ مستف ہوں اور یہاں خاص
کیفیت ہے آخری حرف سے پہلے یا اسے ساکن کا ہونا اور دوسری آیات کہ کیا آیت کو فاسد بھی کہتے ہیں اس لئے کہ بعض کر دیتی
ہے وہاں تینوں کے درمیان اگرنا معلوم ہوتا تو درجہ امتیاز آیت واحدہ بن جاتی دوسری وجہ یہ ہے کہ عبادت کو مقدم
کرنے کے اس بات کو بتلانا ہے کہ اس کو سامان کرنے سے پہلے مشوا کے پاس کوئی وسیعہ نہیں ایسی تھی جس سے مسئلہ نہ
خوش ہو مشوا دیر نشہ وغیرہ محدود چاہیے کہو کہ بدیہ کو پہلے دینا چاہیے تاکہ مقبولیت کے واسطے زیادہ مال ہے۔
اور یہاں پر بھی عبادت و سبب ہے اور استغاثہ سوال ہے اور دوسری سوال پر مقدم کیا جائے کہ عبادت کو استغاثہ
پر مقدم کر لیا گیا اسی وجہ سے ملاحظہ خمسہ میں دہرانہ کے بعد ہے

تفسیر میں۔ واقعہ لاسب التعلیل بیان سے ظاہر ہے۔ نیز اندیم پر خود ایک نکتہ بیان کرتے ہیں۔ نکتہ کا حاصل
یہ ہے کہ عبادت اور استغاثہ سے توبہ باری تعالیٰ کا معبود ہونا کا راز یہ ہے اور مستغاث ہونا تھا کہ راز ہے بلکہ اپنے
تلاش اور فاکت تک کو ظاہر کرتا ہے۔ اور صورت اس تذلل کی بندہ۔ نیز اختیار کی عبادت کی نسبت اپنی طرف کر کے
آیت کا عبادت اور توبہ معبود ہونا یا اب اس سے بندہ کے دل پر یہ وجہ ہو سکتی تھا کہ میں نے عبادت میں بڑی
چیز کو راز کا راز العزت میں پیش کر دیا اور میں اس کی وجہ بہت بڑی چیز کا حق ہو گیا کہ وہ اس قسم کا
کر رہا ہو گیا اس تو ہم کو درگزر کرنے کے لئے بعد میں فرمایا ایک نکتہ عین عبادت میں ہماری ہی بندہ سے ہے نیز اس
میں کچھ بھی نہیں ہے یعنی عبادت میں بغیر معنویت باری کے نام اور اعلیٰ نہیں ہو سکتی ہے پس اس نکتہ کی وجہ سے عبادت
کو استغاثہ پر مقدم کر دیا اس عبادت پر ایک اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ استغاثہ کا معنی بار آتا ہے لہذا ایک کو
برہ راست معلوم ہوتا ہے درست ہوگا اس کے در جواب ہیں۔ اور اگر استغاثہ بغیر بار کے بھی استعمال ہوتا ہے
عید کہ صاحب قاضی نے اس کی تصریح کی ہے اور دوسرا جواب یہ ہے کہ حذف بار اور اعلیٰ فعل کے تبدیل سے ہے۔
یعنی حرف بار کو حذف کر کے فعل کو برہ راست اس کی طرف منسوب کر دیا۔

وقتی الاموال مال کہتے ہیں اور ایک تشعین میں راز عا لفظ ہے کہ میں بعض لوگ کہتے ہیں کہ یہ راز عا یہ ہے دراب
معنی ہوں کہ عید کہ مستعین میں کہ لیکن فعلی فعلی ہے کہو کہ راز عا یہ ہے نہ تصریح کی ہے کہ عبادت عا نسبت مال جو
و اس کو ذرا ان کے ساتھ مرکب لکھنے کے لئے صرف ضمیر لائی جائے۔ راز عا لفظ اسمیہ کی صورت میں لایا جاتا
ہے اور دیا تشعین میں کوئی ضمیر نہیں۔ میر حال بنا لکھتے درست ہوگا اس کے دو جواب دیے جاتے ہیں۔ اول۔

الیقینہ کے ساتھ کہ اس سے پہلے قرآن مقدس میں اس کے ارتقاء کی عبارت تھی لیکن یہاں تک تعین اب جو اس میں اور
جلد اس میں گہراں ہو لو اس کا ارتقاء اور اس کے ساتھ اس میں درست ہے اور اس جواب سے کہ کہتے ہو خدا تعالیٰ کیا کر اور خدا
مشیت حال جو تو اس کو مبرا کر کے کہنے میں کیا ہوا جو غرض اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ تم کو اس میں نہیں سمجھو کہ یہ قادر مطلق نہیں بلکہ
اس وقت یہ جو خدا تعالیٰ سے پہلے بھی ہے اور یہاں خدا تعالیٰ سے پہلے اس کا مدلی ہے بلکہ انرا اس کے ساتھ خدا تعالیٰ سے
رکھنے کی وجہ سے خدا تعالیٰ کا مبرا کر دینا کافی ہے اور یہ دو سہ جواب اس ایک جواب میں الفیہ کا ہے۔

دوسری کسر الشوق فیما عجز اس موقع پر قرأت کے سمجھنے سے پہلے مصنف کی آگے کی عبارت سمجھ لیجئے۔ مصنف آگے
چل کر فرماتا ہے کہ علامت خدا تعالیٰ کی ایک قوم کسر و حقی ہے سوار کے بنظر علیہ اس علامت خدا تعالیٰ کا مبرا کر دینا
مبرا کر دینا خدا تعالیٰ اس کے الیہ میں یہ فرمایا ہے کہ فلاں قوم کے اندر مردوں کا سیدہ جواب سے کہتے ہو خدا تعالیٰ جو یا
اجوں پر یا ناقص جو یا ناقص ہو اس باب کے علامت خدا تعالیٰ کو سولے یا کے کسر و حقی ہے اور یہ ممکن علامت
عبارت کے معنی عرب کہتے ہیں کہ اندر اگر شروع میں اسی کے ہر دو صلی یا متاویب ہی علامت خدا تعالیٰ کو سولے یا
کے کسر دیتے ہیں۔ مجرد اندر کسر و حقی سے دیتے ہیں تاکہ وہ اسی کے کسر العین ہونے پر دلالت کرے اور اس پر کے
اندر کسر و حقی کا مقصد یہ ہے کہ اس بات پر دلالت کرے کہ اس کا مبرا کر دینا اول ہے یعنی خدا تعالیٰ کا مبرا کر دینا
کے قبیل سے ہے تو سیدہ یہ کلمہ میں پہلے پڑھتے ہیں اس کی اصل اول حق اور ابون کی مثال صیدہ تکلم احوال جو اصل
میں احوال تھا اور خدا تعالیٰ کی مثال صیدہ تکلم میں احوال جو اصل میں احوال تھا اور اس پر کی مثال صیدہ تکلم ہے جو اصل
میں خود خلق کے ساتھ تھا نیز یہ میں ناظرہ سوائے اہل جہان کے سب کے نزدیک متفق ہے کہ علامت خدا تعالیٰ یا
کے بعد اگر داؤد آ رہا ہو تو اس یا پر کسر و حقی جو مبرا کر دیتے ہیں اور وہ اس کی یہ ہے کہ یاد کے بعد داؤد کا تلفظ اقل
یا گایا ہے اس لئے داؤد کو یاد سے بدلنے کی ضرورت ہے اور یاد کے منہم یا مفتوح کہتے ہوئے داؤد کو یاد سے
بدلنے کا کوئی مبرا نہیں اس لئے یاد کو کسر دیتے ہیں تاکہ اس کے مبرا والے داؤد کو قبل کسور ہونے کی وجہ سے
یاد سے بدل سکیں جیسے نقل کیا اصل میں کو نقل مقایسہ اس قاعدے داؤد کو یاد سے بدل گیا ہے اب دوسری
یہ بات کہ علامت خدا تعالیٰ یا پر کسور کسر و حقی جو مبرا کر دیتے ہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ یاد پر کسر و حقی ہے اور خود
علت صیدہ ہے اسی بات کو سمجھنے کے بعد یہ بات واضح ہو گئی کہ بعد کے علامت خدا تعالیٰ کو کسر و حقی کے مبرا
کے مطابق درست نہیں ہو گا علامت روحی کے نزدیک تو اس لئے نہیں کہ انہوں نے اب بھی کہ تید لگا دیا ہے اور حقی
اگر ہے اور مصنف کے نزدیک اس لئے نہیں کہ وہ اولم یفہم البعد کی تید لگا دیا ہے اور خدا کا مبرا کر دینا
تو جو مصنف کا یہ کہ ان کا کسر و حقی اور استین دونوں کے اندر پڑھا گیا ہے کیسے درست ہو سکتا ہے اس کا
بعض حضرات نے جواب دیا ہے کہ قرأت ثانیہ ہے اور قرأت ثانیہ اس کو کہتے ہیں جس کا نقل کرنا درست
ہو اور اولی لغت کے اجماع کے مطابق نہ ہو پس رائے لغت کے خلاف ہوا اس قرأت کے وجود کے متناہی نہیں ہے اور
وہ مصنف کا اولم یفہم البعد کہ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس کے بعد متعلق ہو صرف آ رہا ہے وہ منہم نہ ہو اور بعد
میں البعد میں عین کلمہ منہم نہیں ہے بقا مصنف کے بیان میں منافات نہیں ہو گی

وہذا آیت اللہ تبارک و تعالیٰ انما لا یجسیہ ہا عداً لکنہا انعمہ فی اجناس ما تبتہ۔ الاقل انما ضاع القوا،
 التي بها يتكمن البر من الاهتداء الى مصالحها كالقوة الغفلية، والحواس الباطنة، والاشاعر الظاهرة
 والثاني نصب الدلائل الفارقة بين الحق والباطل والصالح والفساد واليه اشار حيث قال و
 هذ يث انجل في وقال فهدل بزم فاستجبر العلى على الهدى والثالث الهداية بارسال
 الرسل وانزال الكتب وايها معنى بقوله وجعلناهم ائمة يفتنونوننا بامرنا وقولنا ان هذا
 القرآن يهدي للتي هي اقرب،

ترجمہ :- اور ہدایت بالذات مختلف انواع میں ہوتی ہے جس میں اس کے جس جس عدد میں جن میں وہ بصر
 ہے اور ان جن میں سے ترتیب سے علی بدو والی جن میں جن میں مال جنس پر مرتب ہو رہی ہے۔ ہدایت کی پہلی جنس ان قوتوں کا فیضان
 فرمان ہے کہ جن کی وجہ سے انسان اپنے صالح ملک الہام ہوتے پر قنار ہو جائے جسے قوت عقلی اور حواس باطنہ و ظاہرہ
 کا فیضان اور دوسری جنس ان دلائل کا قائم کرنا ہے جو حق و باطل اور درستگی و گمراہی کے درمیان امتیاز پیدا کریں اور
 پاری قلم نے اس قسم کی طرف اپنے فرمان زبدیہ و انجلی اور دلائل و قنود فی دنیا ہم بنا بھیجا اور اس علی الہدی میں اشارہ
 کیا ہے اور قریب جنس رسولوں کو بھیجی اور ان کے ایمان بالذات فرمان کر رہی ہے کہ ان کے اوقات قلم کے فعل و جعلنا ہم ائمة
 سیدون بامرنا اور ان بظاہر ان سیدی قنوی اقوام میں سے ہدایت قرار ہے۔

واقیہ مگر شدت یعنی اسباب طاعت کا پیدا کرنا اس پر محدود و طاع کا اختلاف ہے بلکہ جو جن کی بجائے معتزلہ کہنا ہے کہ
 اسباب طاعت اور اصل طاعت کا پیدا کرنا اور جن امور واجب لیسے انہما وہ بھی ہیں کہ انہما پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور اسباب
 یہ ہونے کی طرف سے تفضل و احسان ہے کہ
 تفضلت علیہ۔ و بالفعل منہ بدی انہما سے ہدایت پھر جنی اعتبار سے بحث کر رہے ہیں۔ ہر جنی بحث کا معاملہ یہ ہے کہ ہدایت
 فعل ناقص یا قص باب حرب سے بدلی ہوئی ہے اصل وجہ کے اعتبار سے لام الی کے ساتھ متعدی ہونا چاہیے۔
 لیکن اس کے معنی کو حدوت کر کے فعل کو براہ راست مفعول کے ساتھ جوڑ دیتے ہیں اس کی کو حدوت والا بھال کتے ہیں جس طرح
 کہ راجحہ رسولی قوم میں کیا ہے کہ کوئی کفار کی اصل یہ تھی کہ وہ متعدی ہوا سے من ہوا اور اتار دوسری قوم کو مستعان
 کیا جئے مگر حرف میں کو حدوت کر کے فعل اتار کو براہ راست اس کے مفعول قوم کے طرف متعدی کر دیا گیا،

والرابع ان یکشف عنی قلوب السراة ویرحمهم الانبیاء کما یرحمی بالرحمی اویا الالہام والشافعات اصادقہ
 و هذا قسم ینقص ببیلہ الانبیاء والاولیاء وایاء عنی بقولہ اُولَئِکَ الَّذِیْنَ هَدٰی اللّٰهُ فِیْہِمْ
 اَنْتَہِ ؕ وَقَوْلِہٖ وَالَّذِیْنَ جَاہَدُوا فِیْنَا لَنَنْہِیَنَّہُمْ سُلَیْمًا ؕ

ترجمہ :- اور ہدایت کی جو حق میں رہے کہ لائے لوگوں کے داخل ہونے کی باتیں متکشف کر دے اور حقائق امتیاز پر
 حق کو تسلیم کر دے سب یکشف حق اولیاء و اولیاء وایاء عنی بقولہ اُولَئِکَ الَّذِیْنَ هَدٰی اللّٰهُ فِیْہِمْ
 عنہم ہر ایک کی تحصیل حضرت انبیاء و اولیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور قرآن میں اُولَئِکَ الَّذِیْنَ هَدٰی اللّٰهُ فِیْہِمْ ائمہ
 اور شرافت والی ہادی ہادی و اولیاء وایاء عنہم سُلَیْمًا میں ہی قسم پابند ہے ۔

تفہیم :- و ہدایت امتیاز و تفریق کے بعد فرماتے ہیں کہ ہدایت اگر چاہے خواہش کا اعتبار سے غیر
 محتاج ہے مگر امتیاز کے اعتبار سے چاہے ضرورت ہے یعنی افعال الہیہ کے اعتبار سے چاہے ضرورت ہے چاہے ضرورت
 جو ایک دوسرے پر حق ہے سب امتیاز پر بند ہونے والے ہوتے ہیں کہ فیضان کرنا اگرچہ کے ذریعہ سے بندہ اپنے مصالح کو سمجھے
 قادر ہو جائے مثلاً قوت عقیدہ کا فیضان کرنا احساس ظاہر اور باطن کا فیضان کرنا لیکن چونکہ مصالح مفاسد کے ساتھ
 ملے جاتے ہیں اس لئے ان میں فرق و امتیاز کا قیام کرنا ضروری ہے جو مصالح اور مفاسد کے درمیان اور حق و باطل کے درمیان
 امتیاز کر دے حق و باطل کے درمیان امتیاز کر دے اور مصالح و مفاسد کے درمیان امتیاز کر دے اس وسیع و وسیع
 مرتبہ میں ان دلائل کو قائم کرنے کی ضرورت پیش آتی جو حق و باطل کے درمیان اور مصالح و مفاسد کے درمیان امتیاز
 کرنے والے ہوں اور یہی ہدایت کا دوسرا مرتبہ ہے اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن و ہدایت و انجیل اور
 فاسحیہ و علمی ہدایت میں ارشاد فرمایا ہے کہ ہدایت کے معنی یہ ہیں کہ تم نے انسان کو حق و باطل و شر و نفاق
 کی ہدایت کر دی یعنی وہ دلائل قائم کر دے جو حق و باطل کے درمیان امتیاز کر کے دے دے اور ہدایت نامہ فاسحیہ و علمی
 علی ہدایت کی قاضی ہے خود تقبیح کی ہے نہ تلافی بلکہ علی طریق الحق یا علی طریق باطل و ہدایت نامہ فاسحیہ و علمی
 طور پر حق و باطل کو سمجھا دے اور دلائل عقلیہ قائم کر دے جو حق و باطل کے درمیان امتیاز کرنے والے ہوں اور ہدایت نامہ فاسحیہ و علمی
 معتبر ہے جس وجہ سے قاضی نے اس کو دوسرے مرتبہ کی مثال میں پیش کیا ہے لیکن ابھی بعض امور ایسے تھے جن کی حقیقت
 و دلائل محض و ہدایت نامہ فاسحیہ و علمی کے لئے عقل کا کافی تھا اس لئے رسول کو بھیج کر اور کتب اعلیٰ کو نازل فرما کر امتیاز
 کو نازل فرمایا تھا امتیاز سے مرتبہ کی ضرورت پیش آتی جس کے بارے میں قاضی صاحب فرماتے ہیں ان کتب الہدایت ہدایت
 الہیہ و انسانی لکھتے اور بعد ان ائمہ یہ دلائل ہدایت نامہ فاسحیہ و علمی کے لئے عقل کا کافی تھا اس لئے رسول کو بھیج کر اور کتب اعلیٰ کو نازل فرما کر امتیاز

فالسُّلُوبُ اِمَارَاتُ دَاوُدَ مَعْتَمُوْنَ مِنَ اَهْلِ الدِّينِ وَالنَّبَاتِ عَلَيْهِ اَوْ حُصُولِ الْعَرَبِ الرِّبَّةِ عَلَيْهِ نَاذَا اَلَا
الْعَارِفُ الْوَاوِلَ عَنِّي بِهَذَا اِسْمًا نَاظِرًا لِيَتَّخِذَ ظِلْمَاتِ اَحْوَالِنَا وَتَقْبِطَ غِيَاثِنَا اِبْلَانَا
الْفَتْحُ يَنْوُودُ سَكَتَ قَالَتْ يَنْوُودُ

ترجمہ :- (نورانی حدیث کا کہنے والے نے جسے) کلامِ ناصراطِ السقیم سے تصور میں بلاغت پر ماضی اور نبات قدوسی
طلب کرتا ہے وہ اسے ان جانبِ فخرِ عباد کی بجائے اس درجہ پر فائز ہے جس پر نبی جو نبی کے لئے ماری کا حصول مقصود
ہے جس جب عارفِ ماس، ایگزٹیک کے عقائد کے کمرہ میں ہوگی کہ عبادِ اچھے سیر فی اللہ کی یاد پر شاد ہے تاکہ اسے آملان کی طرح
ہم سے فخر ہو جائے اور ہم اسے جیسا کہ بات اٹھ جائیں تاکہ ہم آپ کی یا نیزگی کے نور سے روشن حاصل کریں اور جو آپ کو
آپ ہیں کے نور سے دیکھیں۔

دقیقہ صگر شدہ معنی میں کہ غیر دل کو مرنے سے متعلق نام لے کر ہمارے جگہ سے فوکل کو نہ دیکھ لیں اور ان بندہ القرآن پر دلی
میں ہیں اقص میں بلاغت یا ناطرا الکعب کی طرف اشارہ ہے چونکہ آیت کے معنی ہیں کہ بے شک حق تعالیٰ ایسے لاشکی بلاغت
کو تالیف جو عقل اور درست لاسے ہے ان دونوں یا عقل سے ثابت ہوتا ہے کہ عورتا کہ ہادی ہیں اور خود قرآن
بادی ہے ہر خاص طور سے صنف کا یا باطن بطور صحر کیا ایسے درست ہو سکتا ہے کیونکہ لایا معنی کے معنی تو یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ
نے تیسری بلاغت مزل ہے اور بلاغت ثالثہ ہے بلاغت ثالثہ کی یعنی اللہ تعالیٰ ہی ہیں اور ان دونوں یا عقل سے معلوم
ہوتا ہے کہ ائمہ اوی ہیں اور قرآن بادی ہے جواب یہ ہے کہ ان دونوں یا عقل میں اسناد و ترجیح اسکین کے قبیل سے ہے۔
یعنی عقل کی نسبت سبب کی طرف کوئی کسی حقیقتا سکین مسند الیہ ہیں ہے اس طرح بلاغت کی نسبت اس کے کیلون اور
قرآن کی طرف مجاز ہے در حقیقتا تو باری متعلقہ ہادی ہیں۔

تفسیر :- در اولین ان یکشفہ ما فیہ من بلاغت کی جو عقلی قسم کو بیان کرتے ہیں لیکن قریب باقی ہے گی معنی جب
تینوں قسم کی بلاغت کو مکمل حاصل کر لیا اور بلاغات اور اضافت کر کے اپنے قلوب کو سوز کر لیا اب جو عقلی بلاغت اس طور پر
جو کہ کلامِ تعالیٰ نے اس پر لائی ہے آخر اور عقلی اثرات کو کھول دیا اب اگر وہی ہے تو وہی کے ذریعہ اور اگر غیر ہے تو
تو اہم ہو چکے خواجہ کے ذریعہ ہے جو عقلی قسم کو روئے کے ذریعہ ہے کو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور انکا ہام ہو چکے خواجہ کے
ذریعہ ہے تو انبیاء کے ساتھ مخصوص ہے اور ہادی تعالیٰ نے اپنے قول اللہ اللہ اللہ اللہ اور اللہ اللہ جو باریا نیسا
نہدیم ہم سیکھ لیں بلاغت کی جو قسم میں معنی ہادیوں اور ہیں معنی کیسے ہادیوں اس کو سمجھنے کے لئے در حقیقت اس کے سمجھنے کے لئے
یہ نہیں کہ صرف بلکہ معنی تو وہ جو خبر ہادیہ جو کہ دو ساقا علیہ رہے کا حصول لی الا انانہ لہن کا معروف ہا ہم۔

واقعیہ صگرہ مستند یعنی موسوس و افادہ مفہوم کے انداز میں نام کے اقتدا پر علم کے اہم معنی کیجئے اور اگر مبتدیانہ اور اس سے مراد بنیاد و اولیٰ نہیں اور الذین ہدی اللہ وصولیٰ علم کے لی کہ خبر ہے اور چونکہ ہم پہلے ہی کہتے ہیں کہ وصولیٰ افادہ مفہوم میں ماخذ معارف بالعلم کہ مذکورہ اس وجہ سے وصولیٰ کو معروف بالعلم کی حیثیت سے نہ کر سکیں۔ وہی قادر و جاز کر کے کہ خبر معروف بالعلم مختصر و فی ہے مبتدیانہ پر اب آیت کے مفسر ہوں گے کہ مفسر محمد بن ابی انبیاء اور ایسا پر منحصر یعنی یہی حضرات بذات یافتہ ہیں۔ اب آپ آیت میں پہلے قرآن معنی تو ہوا دے دیں کہ کون کون سے مفسر نہیں ہیں کسی پر کیا انبیاء و اولیاء کے علاوہ اس میں بھی پائے جاتے ہیں اور جب یہ مفسرین مفسر مراد نہیں ہو سکتے تو جو حق معنی آیت میں ثابت ہو گئے وہ دوسری آیت میں جو حق معنی کو ثابت کرنے سے پہلے ایک قاعدہ کو دیکھ لیجئے۔ تاہم یہ ہے کہ اگر ہم وصولیٰ خداداد اور اس کا اصل فعل یا ظرف جو قرآن مستند و مفسر یعنی مشروط جو آیت اور اس کی خبر قرآن کے معنی کو مفسر بناتی ہے بقاعدہ اس میں مذکورہ آیت میں بھی پایا جائے کہ یہ سونے لکھنے میں الذین بعدہ انبیاء متہدات اور نہایتیم خبر اور اب بھی آپ کو معلوم ہے کہ ہر ایک کا مرتبہ جو ثابت شرط پر ثواب آیت کا مطلب ہے جو کہ بذات کے لئے مجاہدہ شرط ہے اور یہ بات تو ظاہر ہے کہ مجاہدہ بذات کی جو کچھ قسم کے لئے شرط ہے پہلی تین قسموں کے لئے شرط نہیں ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ آیت میں بذات کی جو کچھ قسم مراد ہے۔

تفہیم علیہ۔ فالملک اب انبیاء و ما محمود یہ سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ یہ سورۃ فاتحہ مدلل کہ نہ بالی کہلائی گئی ہے اور نہ اصل کی گئی ہے تو گو مجاہدہ دل نے اپنے اللہ کو معافی کا لالہ کے ساتھ متصف کر دیا اور اس کے لئے عبادت اور مستغاث جوئے کو خواص کر دیا اور جب یہ سب باتیں حاصل ہو گئیں تو معلوم ہوا کہ یہ سورۃ بذات یافتہ میں تو جو مجاہدہ یا اللہ راہ المستقیم میں بذات طلب کہ حاصل حاصل ہے خصوصاً جبکہ یہ دراصل کی طرف سے ہو مجاہدہ بذات کے جو حق مرتبہ کو بھی مذکور ہو جائے جواب کا حاصل یہ ہے کہ تحصیل حاصل نہیں بلکہ مقصود یا تو یہی ہے اس بذات پر جو اللہ کی جانب سے عطا کیا گیا ہے یا خود اس پر ثابت قدم رہنا یا اس کے بعد انبیا کے مرتبہ کا حاصل جو انہماں معصیٰ نے تحصیل حاصل کے امکان کو رفع کرنے کے لئے تین لفظ استغاث کے ہیں بعض شرا میں نے ان تینوں لفظوں کو علیحدہ علیحدہ اور بعض نے انہماں متوجہ کرنا ہے نیز انہوں نے کہ کو زیادہ کا لفظ متوجہ ہے جو حق مرتبہ کی طرف یعنی جو حق مرتبہ والا شخص جب اپنے آپ کو تو تصور حاصل نہ ہو بذات کے لئے کہ کو طلب کرنا ہو گا اور نہ اس کا قفل پہلے مرتبہ کی طرف متوجہ ہے یعنی جب پہلے مرتبہ والا شخص اپنے آپ کو تو مراد جو حق مرتبہ پر ثابت قدم رہنا ہو گا اور حصوں مراتب متوجہ ہے دوسرے اور تیسرے مرتبہ کی طرف یعنی جب ان مراتب والے لوگ اپنے آپ کو تو تصور راجد و دلے و ذلت کا حاصل ہوا ہو گا اور بعض شرا میں نے کہنے کے کہ ان تینوں لفظوں کو کسی مرتبہ کے لئے مخصوص نہ کر دے کہ عالم کر دے اس لئے کہ ہر سالک کی دعا و الہی ہے اور ایک بتیاری اور ایک انتہائی انتہائی لفظ اس وقت تک متعلق نہیں ہو سکتا۔ جیسا کہ کہ بتدار و رست نہ ہو جائے اور بتدار بتدار ثابت نہ ہو جس کی طرف سے حال کے اندر ہے تو پہلے وہ درانی طالب کرے گا اور درانی طالب کرے گا و بعد ان مرتبہ پہنچے گا اور یہاں مرتبہ پہنچے گا اور اب ثابت تدریج کو طلب کرے گا اور جب اس کے اوپر ثابت قدم ہو جائے گا تو اب تک نہیں ہوئے ہوئے لوگ کے حصول کو طلب کرے گا اب نہ مسئلہ پہلے مرتبہ کا ہو یا مسئلہ بعد کے مراتب کا ہر مرتبہ میں حالت کہ اس وقت کے علاوہ کو ہر اسے طلب کرے گا اور اس میں حالت

نہیں پایا گیا۔ ناظرانہ تعارف الخابہاں سے خاص طور سے عارف واصل جب اپنا ایک تعارف سے تحصیل حاصل کو دفع کرنا ہے تحصیل حاصل سے پہلے اس کا درجہ کو بیچے۔ موقوفہ کار کرنا ہے کہ اگر کسی طرف سے سیر کر کے دفع نہیں ہیں ایک سیرانی اللہ اور دوسری سیرانی اللہ سیرانی اللہ کہتے ہیں ساری مخلوق سے عبور کر کے اللہ کی طرف متوجہ ہونا۔ اور سیرانی اللہ کہتے ہیں اللہ کی صفات پر مایہ اور جلال میں بہکنا ہونا یعنی اللہ تعالیٰ کے انسان کے اندر جو بھی حق میں عطا کی ہیں ان میں سے ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی صفات کی تخلیق میں سے کہ کسی صفت کی تکمیل ضرور کار فرما ہے تمامہ صفات باری میں بہکنا ہونے کے معنی یہ ہیں کہ ہر ایک قوت کے اندر اللہ تعالیٰ کی تمام جمالیات کا اظہار جو سیرانی اللہ تعالیٰ ہے اور سیرانی اللہ غیر متناہی سیرانی اللہ کا مستغنی و معنی ہے کیونکہ وصول نام تمام حقانہ شادہ الیہ کی جگہ یعنی جس کے مشابہ سے پہلے صفت ظاہر و باطن کو میں عدم سمجھا جو اس و جس کے حق الدین ابن عربی کا کہنا ہے کہ سن شد الخلق فی فعل ہم فقد غرقوا من شد الخلق لا شیء ہم فقد غرقوا من شد الخلق من عدم فقد وصل دہلہ مرتبہ میں فیطن و عندہ یقیم السرائر اللہ کی شخصیت کے مخلوق کی حیثیت سے نظر دانی کرنا کہ کو بالکل کسی فعل کا فاعل ہی نہیں سمجھا بلکہ سایہ افعال کو اللہ سے صادر ہونے ہونے سمجھا تو وہ درجہ کھلائی کو جو پہنچ گیا اور جس شخص نے مخلوق یا اس حیثیت سے نظر دانی کرنا کہ کو جو درجہ سمجھا ہے مخلوق کی حیثیت کو حیثیات شمار میں کرنا تو وہ پہلے مرتبہ سے اور ترستی کرنا اور جس نے مخلوق کو میں عدم سمجھا تو وہ درجہ وصول پر نازل ہو گیا اور یہی مرتبہ میں فیطن ہے اور یہی اللہ ہی اللہ ہی پر ختم ہو جاتی ہے اور سیرانی اللہ غیر متناہی اس لئے ہے کہ سیرانی اللہ کہتے ہیں صفات باری میں درجہ جانے کو اور جو کہ صفات باری غیر متناہی ہیں اس لئے سیرانی اللہ بھی غیر متناہی ہے۔ سیرانی اللہ تعالیٰ بول سمجھے کہ کوئی شخص سمندر کے نقادین درجہ جانے کو سمجھا کہ سمندر غیر متناہی اس لئے اس شخص کے دیکھنے کا بل کوئی نہیں سمجھتا ہو گا سیرانی اللہ کا جو منہ ہے وہی سیرانی اللہ کا سدا ہے۔ اب سے کہ جب حاصل اپنا کہتا ہے تو اس کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ اسے اللہ جس سیرانی اللہ کے راستہ کی رہنمائی کرتے ہو گا ہاں اسے احوال کے درجہ میں ہم سے ملے ہوا میں اور ہر حالت میں جس کے مہمات اللہ جانیں کہ ایک ہم آپ کی پاکیزگی کے نور سے روشنی ہو جائیں اور آپ ہی کے نور سے آپ کو ہمیں اس سے معلوم ہو اگر درجہ وصول میں کچھ تاریکی اور جواب دہ جاننا کہتے ہیں اس لئے کہ درجہ ہے وصول نہایت کار درجہ ہے اور اس میں ساری مخلوق کو معدوم سمجھ کر اللہ کی طرف متوجہ ہونا ہے لیکن اگر کسی مخلوق کے وجود کی طرف متوجہ ہو جائے تو پھر وہ اللہ تعالیٰ کی طرف متوجہ ہونے سے ملے جانے کا تو گوارا نہ دے گا درجہ میں ہر ایک لیکن جب سیرانی اللہ کا درجہ حاصل ہو جائے تو اس میں بقا ہوتی ہے اور ساری مخلوق کو اللہ کے وجود کے ساتھ موجود سمجھتا ہے یعنی اللہ اور مخلوق کے درمیان کوئی انفصال و انفصال نظر نہیں آتا۔ بلکہ سب کے اندر اللہ کی جمالیات کا مشابہہ کرتا ہے اس میں درجہ کی طرف کوئی ناروئے اضافہ کیا ہے

بہلہ عشوق است عاشق پروردہ : زندہ عشوق است و عاشق مرده۔

یہاں عشوق سے باری تعالیٰ مراد ہیں اللہ عاشق سے مراد اس کی طرف مدد کے اندر ملے اشارہ ہے۔ مدد سے کسی میں اللہ تعالیٰ فرما کہ اللہ کے بندہ کو اہل کواد کے معہ سے قریب ہوتا رہتا ہے یہاں تک کہ میں اس سے محبت کرنا ہوں پس جب میں اس سے محبت کرتا ہوں تو میں اس کا ہوا ہوتا ہوتا ہوں اور میں اس کا گویا ہوتا ہوتا ہوں

والامر والدعاء يتشاورون لفظاً ويتفادون بالاستعلاء والتسفل وقيل بالوقبة
والسواط من سوط الطعام اذا اتبعته فكان ييسر ساطا بالته ولدنك صمى الطريق لقما
لانهم يلقونهم والصراط من قلب النسيان صراط كيطابق في الاطباق وقد يشتم الصادق
الزواء ليكون اقرب الى لبدل عنده وقتل ابن كثير رواية قتيل ورويس عن يعقوب بالصل
وحجرة بالاشتهام والباقون بالصل وهو لغة قرطش والثابت في الامام وجمعه سوطا ككتب
وهو كالتريق في التذكري والتذيق والمستقيم المستوي المراد به طريق الحق وقيل حولة الاسلاك

ترجمہ :- او امر و دعا یتشاورون ایک طرح کے ہیں مگر ان میں استعلاء اور تسفل کے اعتبار سے فرق ہے (یعنی ہر
میں امر ہے جوڑا سمجھتے اور دعائیں دیتی اپنے ترغیب و تہنات کے لئے بعض کے اعلان میں تہذیب و انقی کے اعتبار سے فرق
ہے (یعنی امر میں تہذیبی اوراق کے لئے کاد و دعائیں دیتی ترغیب و تہنات کے لئے کاد و دعائیں دیتی بالادہ ترغیب و تہنات کے لئے کاد و دعائیں دیتی
ہے یہ وقت کہتے ہیں جبکہ کھانا لاکھا کھانے کو یا راستہ بھی خاک کو کھل جائے اور اس وجہ سے راستہ کو قائم
کئے ہیں کیونکہ وہ گھبرائے کہ انہیں سبب اور عدا کا واسطہ سے بالادہ راستہ اور تہذیب میں اس لئے ہوتا ہے کہ صراط
حرف مطبق ہونے میں ان کے سوا فتح ہو جائے جو کچھ عدا کی اطاعت میں نہ لڑے اور ان کی تہذیب کی بالی ہے تاکہ صراط
اپنے ہنر سے لینی سن سے قریب نہ رہ جائے اور ان کی کثرت نے روایت قتیل اور روایں نے روایت یعقوب میں کے ساتھ
پڑھی ہے اور یہ معنی انہیں کے ساتھ اور بالی عدا کے ساتھ اور یہی تفسیر کی قرأت ہے اور صحف عثمان میں بھی
اور یہ ہے اور سوط کی تہ سوط ہے جس طرح کتاب کی تہ کتب ہے اور سوط مگر دو وقت دو قول طرح مستقل ہے جس طرح
کہ لفظ طریق ہر دو طرح مستقل ہے اور مستقیم کے معنی سیدھے راستے کے ہیں اور ان میں اس سے راہ حق مراد ہے اور
بعض نے امت اسلام مراد ہے

ترغیب و تہذیب ہر دو میں اس کی نگاہ جو جاتا ہو چنانچہ وہ میرے ہی ہاتھ سے پکڑتا ہے اور میرے ہی کان سے
سناتا ہے اور میری ہی نگاہ سے دیکھتا ہے پس جب واصل کا مقصود باہر ناس سے سیر فی اللہ کی راہ کی طلب کرنا ہے جو
سیر فی اللہ میں حاصل نہیں کی تو اب تحصیل حاصل لازم نہیں آیا

تفسیر ہے۔ والہم واللہ اعلم الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اندازاً پرتو نور عاتق لیکن مسیحا اکر کا ہے جو تکملہ اور دعا میں مشابہت ہے لفظ ظہور معنی رد و قبول اعتبار سے لفظاً تو قرآن ہے چنانچہ در معنی اس لئے کہ دونوں میں طلب کے معنی موجود ہیں بل ان دونوں میں فرق یہاں کر کے ضرورت ہے ان دونوں کے درمیان فرق یہاں کرنے میں مقترار اور اشتقاق اختلاف رکھتے ہیں اشعار کہتے ہیں کہ اگر نے آپ کو پڑا سمجھتے ہیں واقع میں پڑا ہوا ہے اور دعا میں کہتے ہیں جو اپنے آپ کو چھو یا سمجھتا ہے خواہ واقع میں چھو یا ہوا ہے اور مقترار فرق یہاں کرتے ہیں کہ اگر وہ ہے جو واقع میں پڑا ہو خواہ اپنے آپ کو چھو یا سمجھے یا پڑا اور وہ ہے جو واقع میں چھو یا سمجھتا ہو خواہ اپنے آپ کو پڑا سمجھے یا چھو۔ والہم اللہ اعلم الخ۔ سرط الطہام یہاں سے روایتیں جمع کر رہے ہیں لیکن روایت و قرأت کے اعتبار سے دو مقام سرط استقیم کے معنی مراد کے اعتبار سے پہلی بحث کا عامل ہے کہ ادا ادا حاصل میں سرط باسین تھا کیونکہ اس کا اٹھائی ستر باسین کے ساتھ آٹھ کے عکس میں کو صارت سے بدل دیا بدلتے کی وجہ سے کہ خط آخر حرف ج و ز مستقیم میں ہے اور میں ہموں سے غائب ہیں سے جو گویا دونوں کی صفات متضاد ہیں بل ان کا یہ ہوا موجب عقل ہے اس لئے عاد و باسین سے بدل دیا کیونکہ سا کو طہام اور باسین دونوں سے مناسبت حاصل ہے۔ طہام سے تروٹا مطبق ہونے میں اور باسین سے تھوڑے ہونے میں اور بعض صاف سے بدلنے کے بعد اشتمل بھی کرتے ہیں۔ اشتمل کہتے ہیں ایک حرف کو دوسرے حرف کے ساتھ ملا دینا یہاں پڑا صاف کو گواہ کے ساتھ ملا دینا ہے اس کی ادائیگی کی صورت یہ ہو گی کہ دونوں کے درمیان کشادگی رکھ کر لگان کو کھینچ دیا جائے۔ اب وہی بات گذر کر کی اور اگر اشتمل کو کہتے ہیں اس کی وجہ سے کہ کھانچا پہ بدل جانے سے زیادہ قریب ہو جائے گا اس لئے کہ باسین اور زائر فقط اور تھوڑے میں سے ہیں۔ اور صاف مستقیم مطبق میں سے ہے تو باسین صاف کے اندر زائر کی آواز کا شہام ہو گا خواہ اپنے قریب تھا اب قریب الی باسین جو ہلے گا۔ تو گویا صاف کے اندر میں باسین الی باسین حالت اصلی باسین حالت متقلبہ العاد۔ حالت بال شہام میں تین قرآنیں داخل ہیں چنانچہ تبدیل نے اس کثیر سے روایت کی ہے کہ انہوں نے صاف کے ساتھ پڑھا ہے اور دوس نے یعقوب سے بھی روایت کی ہے اور مزہ نے اشتمل کے ساتھ پڑھا ہے اور باقی قرار نے شہام کے ساتھ پڑھا ہے اور یہی قرآن کی بھی لفظ ہے اور صحیح عثمان بھی نہیں بھی ہو رہے۔ سرط سرط الطہام سے انفرادہ ہے اس وقت کہتے ہیں جیسا کہ کو مکمل ہے۔ سرط کو صاف اس تکمیل کے پیش نظر کہتے ہیں کہ وہ نافذ کو مکمل رہا ہے اور اس کو مکمل بھی کہتے ہیں کیونکہ وہ لا گیر دل کو تو نہیں لیتا ہے جیسے کہ کرب کوئی شخص مکمل کے اندر چھب جائے اور غائب ہو جائے تو اہمیت الفاظہ والہکے اس تکمیل کے پیش نظر سنگھار کرتے ہیں اس کی جمع شرط آتی ہے جس طرح کتاب تک نہ کتب آئی ہے۔ سرط کا حفظ کردار و نوشتہ دونوں طریقوں پر مستعمل ہوتا ہے اور مستقیم کے معنی مستوی اور صاف رکھ کے ہیں اب مسئلہ کہ صراط مستقیم کی مراد کیا ہے اس کے بارے میں دونوں ہیں بعض لوگوں نے کہا ہے کہ طریق حق مراد ہے۔ اب وہ عام ہے آباد سالہ فیض کا ہر بانی علی الصلوٰۃ والسلام کا اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ خاص طور سے ملت اسلام مراد ہے مگر قاضی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ وہ ضعیف یہ ہے کہ اگر الی آیت لیکن صراط الذین اھتد علیہم کو بدل لکھا تو اور کیا کہے۔ صراط مستقیم ہے اور الذین اھتد علیہم سے ہمیں

قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ أَفَعَمَّيْتُمْ عَلَىٰ مَا يُدَارِيهِ الْأَوَّلُ الْكُلُّ وَهُوَ فِي حُكْمِ تَكْرِيرِ الْعَاقِلِ مِنْ جَيْثُ أَنْهُ الْمَقْصُودُ بِالْمُسْتَقِيمِ

وَمَا تَلَا تَهَ التَّوَكُّيدَ وَالْمَقْصُودُ عَلَىٰ أَنْ طَرَفِي الْمُسْلِمِينَ هُوَ الْمَشْهُورُ عَلَيْهِ بِالْإِسْتِقَامَةِ عَلَى الْأَكْثَرِ

وَجِهَهُ وَأَبْلَغُ مَا جَعَلَ كَالْتَفْسِيرِ وَالْبَيَانِ لَمْ يَكُنْ مِنْ الْبَيِّنَاتِ الَّذِي لَا خَفَاءَ فِيهِ لَنْ الطَّرِيقِ

الْمُسْتَقِيمِ مَا يَكُونُ طَرَفِيهِ الْإِيمَانِيَّةُ

ترجمہ :- یہ عبارت اہل الاستقامت پر اہل الکفر اور اہل الکفر کے حکم میں درجہ باوجود حقیقت کہ فعل کی نسبت میں کی طرف مقصود جاتا ہے اور اہل الکفر کا فائدہ نہ لایا اور اس بات کی تصریح کرنا ہے کہ مسلمان ہی کا راستہ درست ہے جس کے مستقیم ہونے کی شہادت دیکھا جی کہ کون کون سی باتیں مابقی کے لئے تفسیر اور بیان کے درجہ میں ہو گئی اور اہل حق پر دیکھا جی کہ کون کون سی باتیں باطل کا ماحول ہے اس میں کوئی خفا نہیں کہ طریق مستقیم وہی ہے جو مسلمان کا راستہ ہے،

ابعدہ گذشتہ صحتیں، شہادہ مراد ہیں اور جب یہ مراد ہیں تو پھر اہل مستقیم سے ملت، سلام مراد کے کہ بدل اہل کیسے مراد لیا جاسکتا ہے کیونکہ اولیٰ اخص ہو جائے گا اور ثانی عام ہو جائے گا اور عام اخص کا بدل اہل نہیں ہو سکتا اس لئے کہ بدل اہل اور بدلہ نہ زائد و مستلزم تھا عقد ہوئے ہیں اور عام اور اخص میں یہ بات نہیں، اور یہ کہ کھٹ کیا جائے اور کیا جائے کہ مراد مستقیم سے ملت اسلام مراد کے کو بھی بدل تو اور دین درست ہے کیونکہ ملت اسلام بھی بجز ملہ جین شرع کہے کہ کیونکہ اس طرح ملہ سابقہ میں توجید کی طین دعوت سے دیکھائی ہے، اسی طرح ملت اسلام میں بھی توجید کی دعوت دیکھائی ہے اور جو طرح ملہ سابقہ میں عدلی بن اناس کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں بھی عدلی بن اناس کا حکم ہے اور جس طرح ملہ سابقہ میں عدلی بن اناس کا حکم تھا اسی طرح ملت اسلام میں عدلی بن اناس کا حکم ہے اب جب ملت اسلام جین شرع کے مندرجہ میں ہو گئی تو اب عام فرائض کی بات نہ کر رہے بلکہ اہل قرآن و حدیث درست رہے،

تقسیم :- اہل طائفت علیہم السلام اس عبارت کی تفسیر کرتے ہیں پھر فرماتے ہیں کہ اہل طائفت انصاف علیہم السلام اہل طائفت علیہم السلام کی تفسیر اور اس کا حکم سمجھتے، بلکہ اہل اس ایک رنگتے ہیں کہ جو مقصود بالانصاف ہو اور اس کا مقصود بالانصاف ہو اور یہ حکم میں سکھارے اہل کے جواب ہے کہ اس عبارت میں اشکال ہے اشکال یہ ہے کہ جب آپ شمس کو بدل اہل قرار دیا اور بدل اہل اپنے بدلہ ملے کہ مقصود اور ذات میں توجید ہو گیا ہے تو اہل طائفت انصاف علیہم السلام اہل طائفت انصاف علیہم السلام میں توجید ہو گیا ہے اور جب تفسیر میں توجید ہو گیا ہے تو اہل طائفت انصاف علیہم السلام اہل طائفت انصاف علیہم السلام میں توجید ہو گیا ہے

وقیل الذین انعمت علیہم الذنباء وقیل اصحاب موعظ وعیسیٰ علیہما السلام قبل
التخریف والفسخ وقرئ صراط من انعمت علیہم

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ انعمت علیہم سے مراد حضرات امینا رضیہم اللہ عنہم اور بعض نے حضرت موسیٰ و عیسیٰ
سے کہا اصحاب مراد کے جو بن موسیٰ و عیسیٰ میں تحریف واقع ہوئے سے اور ان کے منسوخ ہونے سے پہلے ہوئے ہیں
اور نیک قرأت میں یہی ہے صراط الذین کے صراط میں انعمت علیہم وارد ہے

ازبقیہ حکمت مشتمل کرنے کے کیا ضرورت ہے براہ راست ہذا الصراط الذین انعمت علیہم فرمادیتے اور ہر مصلحت اختصار میں تھا
جواب یہ ہے کہ اس عبارت کو بدل کر اگر کہہ دیں دونا کہہ دیں اور ان کی تفسیر ان کی تفسیر ان کی تفسیر ان کی تفسیر
مقصود بالانصاف ہوتا ہے جس میں ان کی نسبت اس کے متبرک کی طرف کی ہے مقصود اس کی طرف کرنا نہیں بلکہ
مقصود بدل کی طرف کرنا ہے اور جب بدل مقصود بالانصاف تھا تو قضا میں کہہ کرنا براہ راست فعل کی نسبت
اس کی طرف کی جائے اور نسبت براہ راست اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ فعل کو مکرر لایا جائے کیونکہ نسبت فعل کا
مکرر ہونا نقص نہیں ہے اور جب فعل مکرر ہو گیا تو کیا بدواً اصل ہو گئی دو سو فائدہ تفسیر کے ہیں اس بات کو صراحت میں ان
ہے کہ مؤمنین کی کلامی شہود بالاستقامت ہے اور صریح لفظانہ انداز میں ہے یا اس کی طرف سے بدل کرنا نہیں سمجھتا
ہے اور بدل کرنا کہ اس کے ایسا مکرر ہو کر لایا جائے اور واضح کیا جاتا ہے اور یہی وقت ہو سکتا ہے جبکہ بدل کرنا
واضح اور معروف و مشہور ہو اور ان کو معلوم بھی ہو جیسے کہ تفسیر ان کے لفظانہ تالی یا آدم علی علیہ السلام
وہ ایک لاپرواہی میں دو سو میں اہم تھا کہ اس چیز کا دو سو دلاور کیا کہ اس میں نہ ہو اس کے بدل یعنی قال یا آدم
لے کر رفع کر دیا اور اس میں کورا صیح کر دیا جس کا شیطان نے دو سو دلاور کیا پس اس طرف سے جب صراط الذین انعمت
علیہم کو بدل کرنا صراط مستقیم کا اور صراط مستقیم کے اندر قرار تھا تو کور صراط الذین انعمت علیہم کا اس فقار
کو دور کر دیا یعنی صراط الذین انعمت علیہم کو صراط مستقیم کے لئے تعمیر و مبالغہ کرنا اور تالی جانتے ہیں کہ کوئی شے
تعمیر و مبالغہ میں اس وقت ہو سکتی ہے جبکہ وہ شے واضح ہو اور ان کو اس کے نزدیک میں کہ میں اس کے اہم ظاہر ہو
پر پائے جائیں پس صراط الذین انعمت علیہم کے اندر بھی استقامت کے معنی ظاہر ہو جائے یا نہ جائے گے ہذا
صراط الذین انعمت علیہم کو بدل کرنا کہ تالی ہے اس میں کوئی تفسیر نہیں ہے کہ تالی میں زمین میں صراط مستقیم ہے
اور جب بدل کرنا کہ ہذا صراط الذین انعمت علیہم کے مشہور بالاستقامت ہونے کی تفسیر ماحصل ہو گئی

تفسیر :- وقیل الذین انعمت علیہم انہم یہاں سے الذین انعمت علیہم کے مراد یہ لگاتار ہیں اس کے بارے
میں میں قول ہیں ایک فرق جو یہاں سے اس کی طرف تفسیر میں کہ اس کے بارے میں یہاں سے

والانعام ايصال النعمة وهي في الفصل الحادي عشر يستلزمها الاذن فما طلقت لما يستلزم
من النعمة وهي الطين ونعم الله وان كانت لا تحصى كما قال **وَاِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ الَّتِي كُتِبَتْ**
لَكُمْ فَيُحْصُوا تنحصر فجنسين دينوي واخرى الاول قسمان موهبي وكسبي والموهبي قسمان روحاني
كسفه الروح فبمسواخراته بالعقل وما يتبعه من القوى كالفهم والفكر والنطق وجسماني
كتخليق البدن والقوى الحاله فيه والحياة العارضة من الصحة وكمال الاعضاء والكسبي
تزكية النفس عن الرغائل وتخليتها بالاخلاق والصفات الفاضلة وتزج بين الميدان بالبيئة
المطبوعة والحلي المستحسنة ومصول الجاه والال والثاني ان يغفر باخر طمعه ويرضى عنه ويؤثر
في اعلى عليا مع ملائكة المقربين اينذا البدين والرا هو القسم الاخير وما يكون ومصلحة الى
يخلص القسم الاخر والى ما عدا ذلك يستلزم فيه المؤمن والكافر

یہ تمام بھلائی غریبوں کے لئے ہے۔ اور یہ کہ انعام حق معنی میں استعمال بہ تائب لعل ایصال۔ ترجمہ یعنی نعمت کے سپرد کیا نہ دہم۔ نگاہ درو
 اگر نہ تیسرے فقرہ کیا نہ اس معنی کے اعتبار سے تقدیر بے اعتبار ہے اور دوسرے مرتبہ سے معنی کے اعتبار سے تقدیر پریم
 ہوتا ہے بعض فقرہوں کے انعام کا ترجمہ ایصال الحسن الی الخیرین۔ بقولہ کہ ہے جس کا ترجمہ فارسی میں کوئی گروہ کا عامل
 ہے اسی مادہ سے ایک لفظ لغت کے تحت ہے جس کے معنی ہیں اور ترجمہ کے ہیں۔ اسی صاحب سے جلد نامہ رقم کمال کے لئے
 استعمال ہوتا ہے اور اس فقرہ نعمت بالغت سے لغت بحسب قرآن ماخوذ ہے جو کہ یہ ذیل کا وزن ہے اور لفظ کا وزن کیست
 اور صحت کے معنی میں آتا ہے اس لئے اصل وغیرہ کے اعتبار سے لغت کے معنی اس حالت کے ہوں گے جس کو انسان لذیذ
 محسوس کرتا ہے پھر یہ اثر استعمال ہونے لگا ان چیزوں کے اندر جو اس حالت کا سبب بنتی ہیں جیسے کہ مصلوبات و
 مشروبات وغیرہ جو سبب بنتی ہیں حالت لذیذ کا۔ دوسری بات یہ ہے کہ دروغی سے مراد وہ تعقیب ہیں جو اس عالم
 میں کم ہوں مگر اصل ہیں اور آخری سے مراد وہ تعقیب ہیں جو آخرت میں حاصل ہوں گے اور دوسری سے مراد وہ تعقیب
 ہیں جن میں بندہ کے سب کو کچھ دخل نہیں اور کسی جو تو جس کے برخلاف ہیں یہ دو باتیں سمجھنے کے بعد اب نافی مرتب
 کا بیان کرنے نافی صاحب انعام صبر سے بحث کر رہے ہیں اور صبر سے بحث کرنا بعد از نعمت سے بحث کرنا ہے چنانچہ فرماتے
 ہیں کہ انعام نہایت ایصال نعمت کا اور نعمت اصل دفعہ کے اعتبار سے اس نعمت کے معنی میں ہے جس کو انسان لذیذ
 محسوس کرتا ہے پھر یہ اثر استعمال ہونے لگا اس نعمت کے اسباب میں اور یہ لفظ نعمت یا تکسر لغت بالغت سے ماخوذ
 ہے جس کے معنی غریب کے لئے ہے۔ اور یہ بات کہ نفل سے یہاں کوئی تعقیب مراد نہیں تو مراد کے کچھ سے پہلے
 لغتوں کے اقسام سمجھ لینا ضروری ہے۔ لغتوں کے اقسام تھوڑے کی دو قسمیں ہیں ایک یہ کہ اس کے اجناس کے اعتبار سے
 اقسام شمار کرے جائیں۔ دوسرے کہ ان لغتوں کے افراد و افراد خاص شمار کرے جائیں۔ دوسری میں سے پہلی خاص و انواع
 افراد کو شمار کرنا دشوار ہے کیونکہ ان تمام کے افراد و افراد خاص ہیں جیسا کہ ارشاد باری ہے وان تعدوا نعمة الله الا تحصوها۔ انتہی
 اولیٰ حیثیت یعنی جنس حیثیت سے نعمت کی دو قسمیں دروغی و آخری۔ پھر دروغی کی دو قسمیں ہیں۔ پہلی اور تیسری۔ جو جس کی
 پھر دو قسمیں دروغی اور جسمانی۔ دروغی جیسے کہ بندے کے اندر دروغ کا چھوٹا دینا۔ دروغ چھوٹنے کے بعد بندہ کو عقل
 دے کہ اس عقل کے ذریعہ سے دروغ کو روک دینا۔ اور عقل دینے کے بعد بندہ کو قوت فہم اور قوت فکر اور قوت نظر عطا
 کرنا عقل کہتے ہیں اس قوت کو جواز جانب قدرت کلیات کے اور ان کے لئے نفس انسانی کے واسطے بنایا گیا ہے جو ان سے
 اس قوت کے عطا کرنے کے بعد ان کو تین چیزیں حاصل ہوتی ہیں اول مادی سے مطلوب کی طرف جلدی سے متعلق ہونا
 اور یہی مراد ہے فہم۔ دوسرے نفس سے فہم حاصل شدہ چیز کو جان لینا اور یہی مراد ہے فکر سے اور تیسرے اپنے دل کی
 بات کو بوجہ کر دینا اور یہ مراد ہے لغت سے یہ تین چیزیں وہی ہیں جیسا کہ مذکور ہے جو وہی کی مثال میں تین چیزیں
 لیا ہے۔ مگر تین اصل کو تین چیزیں بھی ہیں جو عقل کے تابع ہوتی ہیں اول کلیات کا ادراک کرنا اور اس کو منطق سے
 تعبیر کرنا ثانی نفس کو ملاحظہ کرنے میں اس ادراک کرنے والا نفس۔ دہم کلیات کے ادراک کو ترتیب دیکر معلومات کو
 حاصل کرنا اور اس کو فکر سے تعبیر کرنے میں اس کے لئے جو کلیات قوت و فکر۔ اور پھر ترتیب دیکر جو چیزیں حاصل ہوتی
 ہیں ان کو جان لینا اس کو فہم سے تعبیر کرنا ثانی اور تیسری جیسے کہ بدن کو دیکر ان اعضاء کو قوت کو دیکر ان اعضاء

تعالیٰ المقصوب علیہم ولا الضالین۔ ہدای من الذین علیہم ان النعم علیہم ہم الذین سلموا
من الغضب والضلال اوصفتہم بمبیئۃ او مقیدۃ علی معنی انہم جمعوا بین النعمۃ المطلقة و
ہی نعمۃ الایمان و بین نعمۃ السلامۃ من الغضب والضلال۔

ترجمہ :- یہ کلام الذین ان کے کا بدل اکل ہے بریں معنی کہ نعم علیہم وہی لوگ ہیں جو غضب خداوندی اور مکر سے
دور ہیں یا بریات اجل کے لئے مقرر کا شطہ یا صفہ بقیدہ ہے بریں معنی کہ نعم علیہم نعمت مطلقہ یعنی ایمان اور نعمت
کا وہ معنی غضب خداوندی اور ضلالت سے سلامتی کے جامع ہیں۔

دبقہ و محذرتہم کے اندر مصلحت کے ہوئے ہیں مثلاً موت و آلفہ موت لاسہ و غیرہ۔ اور ان کیفیات کو یہاں کہا جو بدلتی
مکمل ہوتی ہیں مثلاً محبت اور اعضاء کا مجمع و سلام ہوتا ہے تو شاید یہیں نہیں ہوتی کی اور کس کی مثالیں نفس کو زائل سے
پاک کرنا اور اس کو صحیحہ اخلاق اور کلمہ کو قول سے حریز کرنا اور بدن کو کلمہ و زیورات اور بہتری حالات سے حریز کرنا
اور مالی و دینی کو مصلحت کرنا یہ باتیں اور یہ کہ یہاں ہر کس سے مراد عام ہے خواہ در حال ہو یا جمالی یا ان دونوں کے
علاوہ اس لئے کہ مصنف نے ان چیزوں کی قبول کی طوت مثال میں اشارہ کیا ہے (یعنی ان کی طوت تو ہر کس سے اور جمالی کی
طوت ترمین بدن سے اور ان دونوں کے علاوہ کی طوت جو موت و سلبہ بدن دونوں چیزوں کا مگر داخل نہ ہو حصول براء و
مال سے کہ کونکے مال و بقاء و توبہ بدن ہے اور ضرورت کا کئی چیز ہے۔ اور اب تک نعم و خوبی کی تیس تیس اب نعم و خیر و کس
مثالیں سنئے تو قاضی صاحب نے ان کو محال اس طور بیان کیا کہ بندہ سے جو کچھ اخذ و تصرف ہوتی ہے سب کو بخش دینا۔ اور اس
سے ناامنی ہو جانا۔ اور اس کو اعلیٰ علیین میں ملائکہ و فرشتوں کے ساتھ سمیت بہشت کے لئے ٹھکانا جیسا لیکن بعض لوگوں نے
اس کی تفصیل بھی کی ہے انہوں نے یہاں یہ کہ نعم و خیر و کس کی تیس تیس کی مثال منفرد اور غریب ہے اور
کس کی مثال غریبہ احوال اور پھر کس کی دو قسمیں ہیں ایک در حالی۔ در جمالی کی مثال در خفا یا باطنی اور جسمانی
کی مثال صحت کی عسوس و عفتیں بعضی دونوں نے یہ کہا ہے کہ آخرت کی تمام نعمیں وہی ہیں کس کو کس کی در دست نہیں ہے تو کس
آخرت کی نعمتوں میں سے کسی بھی نعمت کو مصلحت کرنے میں بندہ کے کسی کسب کا داخل نہیں ہے بلکہ اللہ کے فضل و احسان
سے حاصل ہو رہی ہیں۔ ممکن فستول کا ترجمہ بندہ کے کسی کسب پر ہے جو دنیا میں ہو چکے ہیں یا اس کی اس پر ہے کہ اللہ
تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں ہے اور جب واجب نہیں تو جو کچھ بھی عطا کریں گے وہ صرف الفضل و انعام کے قبیلہ سے ہو گا۔
اور جی کے قبیلہ سے نہیں۔ اور ان کی کیلئے حضور کے اپنے اور ان کو احسان کیا ہے حضور نے ہمارے کو حاکم کے خراباؤں کی سبقت
سنگر امداد بلکہ آگاہی پر کوئی شخص ہم سے اپنے عمل کی بدولت نجات نہیں پائے گا محابہ سے مراد کیا آپ بھی اسے اللہ کے
رسول۔ فرمایا کہ ان میں بھی عسوس و عفتیں کو کچھ کو اللہ اپنے فضل و احسان سے نفع دے تو اس حدیث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جو

کچھ اہمیت میں غلط ہو گا وہ صرف اللہ کا فضل و احسان اور مجاہدہ کے اعمال اس کے لئے سبب مستقل اور علت ہیں اور عمل
 یہ ہے کہ اہمیت کی تمام نظمیں و ترتیبیں اب درجی برائت کا باعث تعلیم میں کوئی نفی نہیں ملا ہے جو اب اس کا سب سے بڑا اثر
 میں نظر آ رہا ہے اور جو چیزیں ان کی وجہ سے متعلق ہیں سے ان نعم الخیر کا وسیلہ نہیں بننا نفس کو نفاق سے بچ کر نہ
 اور علماء اخلاق کے ساتھ مزین کرنا۔ ابی رہا کہ یہی نفسی علت تعلیم سے کیوں ملا دیتے ہیں تو جواب اس کا یہ ہے کہ نعم
 تعلیم سے خاص طور سے تو میں کو ملا دینا مقصود ہے۔ درویشوں کی وقت میں مضمون ہوں گے جیکہ یہی نفسی مراد
 فی جہات کیونکہ اس کے علاوہ جو نیکیاں تعلیم میں ان میں مومن و کافر و ذلیل و شریف ہیں :

تعلیم کا اثر غیر المقصود ہے تعلیم والا انسان کا تمام صفتیں اس عبادت کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہ یہ عمل ہی
 ہو سکتا ہے اور صفت ہی ہو سکتا ہے اگر بدل اور گئے تو میں یہ ہوں گے کہ جو نعم تعلیم میں آدمی حاصل میں انصاف و الفضل
 ہیں کیونکہ یہاں بدل سے مراد بدل انکل ہے اس لئے کہ جب مطلق ہو جائے کہ اس کا فرق کامل مراد ہوتا ہے اور بدل
 کا فرق کامل بدل انکل ہے اور جو کہ بدل انکل اور بدل مراد کا و صفت اور ہونے کا سبب ہوتا ہے اور اس کا فرق
 کامل آخر صحیح ہو جائے بقدر اس میں انصاف و الفضل کا کل صحیح ہو جائے تعلیم میرا اور میں ہوں گے کہ جو نعم
 تعلیم میں وہ ہی اس میں انصاف و الفضل ہیں اور درستی صورت یہ ہے کہ اس کو صفت بنایا جائے صفت کہتے ہیں اس
 صفت کو جو اپنے متعلق کے معنی پر دلالت کرے اب الذکر کے اندر دو چیزیں ہیں جو میں اصل و موصول ہونے کی صفت، دوم جو
 ہونے کی صفت، جو موصول ہونے کی صفت سے صفتیں ان کے معنی پائے جائیں گے اور جو موصول ہونے کی صفت سے اس میں
 انصاف و الفضل کے معنی پائے جائیں گے بلکہ ترجمہ ہو گا انکل انکل کا راستہ جو اس میں انصاف و الفضل یعنی صفت
 ایمان اور نعمت سب امت میں انصاف و الفضل کے اب درجی برائت کا سبب ہے ان کے انصاف و الفضل کے
 ساتھ کہ حق اور برائی انصاف سے صرف ایمان موزوں ہے اس میں جواب یہ ہے کہ خود اس سبب ہی نفی میں مگر صفت
 اور صفت کے تقابل کے وقت جو کہ نعمت مطلقہ اور فرق کامل ایمان تھا اس لئے اس کو ملا دینا ہے اور ایمان فرق کامل
 اس لئے ہے کہ ایمان ہی برائت کی درستی نفسی تقویٰ ہوتی ہے تو گویا ایمان اصل اور بنیاد ہوتی اور جو حق بنیادی
 ہو کر مکتبی ہے وہ فرق کامل ہوتی ہے اس لئے ایمان فرق کامل سے صفت بننے کے بعد اس میں درجی برائت ہے صفت
 کا شرف کا اور صفت مقیدہ کا یہ سبب ترجمہ کیے کہ صفت کی تین قسمیں ہیں صفت کا شرف، مقیدہ اور مطلقہ صفت
 کا شرف اس صفت کو کہتے ہیں کہ جو موصوف کے ایمان کو دو کر کے کہنے اور اس کی توسیع کرنے کے لئے ذکر کی جاتی ہے
 اور صفت مقیدہ کہتے ہیں کہ جو موصوف عام کی تخصیص کے لئے ذکر کی جاتی ہے اور صفت ادھبے ہیں اس کو اس کے
 اندر دونوں مقیدہ پیش نظر ہوں بلکہ صفت مقیدہ کی ذات سرائی پیش نظر و ثابت کے اعتبار سے صفت کا شرف اپنے
 موصوف کے مساوی ہوتی ہے اب درجی برائت کہ صورت میں یہ صفت مقیدہ دو کی اور اس صورت میں صفت
 کا شرف تو یہ تو خود ہے ایمان کی تعلیم مراد ہے ایمان کی دو قسمیں ہیں ایک ایمان مطلق، دوم ایمان کامل ایمان
 مطلق کہتے ہیں۔ مفسر تصدیق اور اقرار بالکمال کا ایمان کامل کہتے ہیں تصدیق نفی کے ساتھ اس کے معنی نقیض

و ذلک انما یصح باحد التاویلیں اجراء الموصول بضم النکرة اذ الم یقتضیہ معنی کا ماحولی کی قوت
 سے ولقد مؤخر عن التلخیص لیسینی: فخصیت ثمة قلت لا یجیننی: وقولہم وافی الامر علی الرجل ثمة
 لیکرمنی: او جعل غایر معرفۃ بالافاضۃ لانہ اذ یغنی فی فانی صیغۃ واحد وهو المتعم علیہم
 فیتعین تعین النکرۃ من غیر السکون۔

ترجمہ :- اور اس عبارت کو صفت بنانا اور انہوں میں سے کسی ایک کے ذریعہ ہی صحیح ہو سکتا ہے ایک ایک کے اسم و فعل
 کو نکرہ کے درجہ میں رکھا جائے گا اس سے کسی سے بیہودہ تاویلی کا قصہ نہ کیا جائے جس طرح معرفۃ بالام یعنی تعین غایر شاعر
 کے قول: ولقد امرنا تم من نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ شعر و ترجمہ میں گذشتہ جمل ایسے ہی آدی کے پاس سے ترجمے کا بیان
 اور تکرار متابہ تو اس میں سے کیا ہوا گذشتہ جمل اس کا قیاس دیتے والے کی مراد میں نہیں ہیں اور اس طرح معرفۃ
 بالام عرب کا قول: ای لا امر علی الرجل شک لیکرم من نکرہ کی حیثیت رکھتا ہے یا تاویلی کی جائے کہ خبر کو متعین ہونے
 کی وجہ سے معرفۃ بنا لیا جائے اس سے نہ کہ اس کی افاضت ایسے انگریزوں کی گت جو اس کا واسطہ دہن قابل ہے یعنی ضم علیہم
 لہذا غیر میں یک گمیرہ تعین الیہ صیغہ غیر السکون سے حرکت کے معنی متعین ہو جاتے ہیں۔

دلیلہ دیگر صحت پر عمل کرنا: ایمان مطلق کے بارے میں حلقہ است کافہ عرب کے کہ وہ غلو دلی انداز کو حرام کہتے ہیں لیکن
 دخول اولیٰ نرا جائز کہ ثابت نہیں کرتا اور ایمان کال دخول اولیٰ کو ثابت کرتے ہیں تو گویا ایمان مطلق کے ساتھ متعین
 ہو جو انوں کے لئے ضروری نہیں کہ وہ سالم من الغضب والاضلال ہی ہوں۔ اور مؤمنین کا طہر کے لئے سالم من الغضب
 والاضلال جو ناصر دلی ہے پس اگر ایمان سے ایمان مطلق مراد ہے تو غیر المقصوب علیہم ولا الضالین صفت مقید ہو گا۔
 کیونکہ اس صورت میں اہل علم مؤمنین فاسقین کو بھی شامل ہو جائے گا جس غیر المقصوب علیہم ولا الضالین سے
 مؤمنین فاسقین کو خارج کر دیا اور مؤمنین کا طہر کے ساتھ شامل کر دیا۔ اور اگر ایمان کال مراد ہے تو صفت کا
 ہو گا یا اس طور کہ اہل علم کے ناصر سلامت من الغضب والاضلال کا مقہوم خود ایمان ہو گا کیونکہ مؤمن کال کے لئے سالم
 من الغضب والاضلال جو ناصر دلی ہے لیکن یہ مقہوم کو غیر المقصوب علیہم ولا الضالین کے لئے غیر المقصوب علیہم ولا الضالین نے
 اس کی توضیح کر دی۔

تفسیر :- و ذلک انما یصح باحد التاویلیں الخ تاویلیں صاحب یہاں سے ایک اعتراض کو دفع کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ
 ہے کہ اگر المقصوب علیہم ولا الضالین کو صفت بنانا درست نہیں ہے کہ ذکر صفت اور معرفت کے درمیان تو علیت
 اور تکرار کے اعتبار سے مطابقت ضروری ہے اور یہاں برعکس صفت اور معرفت کے یہاں کو موصوفہ والذین الخ تو معرفت
 اور صفت غیر المقصوب الخ نکرہ ہے لیکن اگر آپ یہ کہیں کہ غیر افاضت کے وجہ سے معرفت ہی ہذا مطابقت ہو گئی

وعن ابن کثیر نصب علی الحال عن الفعل المنجز رد العالم، نعمت و افعال اثنی و اربع المستثناة ان نفس
النعمه یا نعم القیلتین ۱

ترجمہ۔ اور ابن کثیر نے مفعول کے بغیر مفعول بہ نعمت علیہم کی خبر پروردگار سے حال واقع ہونے کی بنا پر مفعول
بے اولیٰ میں ان نعمت حال سے یا منصوب ہے لفظ یا علی کی وجہ سے استثناء کی وجہ سے مگر اس شکل صورت اس
وقت درست ہو سکے گا جبکہ ان نعمت میں ایسی نعمتیں مراد لی جائیں جو نعم و نیق و اخروی ہوں و کوئی عملی ہوں

واقعی مسئلہ اس کے کہ وہ ہونا کوئی خبر و زمانہ نہیں ہے اور معنی اس وقت یہ ہونا کہ میں تعبیر پر گذرنا ہوں
اس حال میں کہ وہ کچھ تو کمال اعتبار سے یہ ہو یا اس کا یہ ہے کہ میں کوئی حال بننے کی صورت میں تو مشاعر کا مقصود ہی نعمت
ہو جائے گا کیونکہ شاعر کا مقصود حکم کو عام ثابت کرنا ہے اور اس صورت میں جمل خاص ہو جائے گا اس لئے کہ حال ضرور
کے حال کے لئے قبول نہ تھے تو اب مثنیٰ ہونے کے بعد وہ کی حالت میں اگر کمالی رہتا ہے تو میں برہان کرنا ہوں ورنہ
نہیں تو اس صورت میں شاعر کا مقصود ہی نعمت ہو گیا۔ ہذا حال تو رد و بنا درست نہیں ہے۔

اور نعمت میں تاویلی کر کے خوب اس طور پر ہو گا کہ آپ نے بقاعدہ میں لیکر لفظ غیر ضاعت کے باوجود بھی مکرر
رہتا یہ ظن نہیں ہو کہ وہ بقاعدہ سے جہاں ضاعت کے در بیان واقع نہ ہو لیکن اگر ضاعت کے در بیان واقع ہو تو اضافت
مفیدہ فرقی ہوگی جسے کسی نے کہا انصاف جواب دہا ہی انکر کہ غیر اسکاں تو دیکھو یہاں لفظ غیر مفعول ہو گیا کیونکہ اس میں
یعنی حرکت و سکون کے در بیان واقع ہے پس جب یہ کی نسبت سکون کی طرف گئی تھی تو اس کی ہذا یعنی حرکت متعین
ہو گئی۔ متعین اس طور پر مثنیٰ کر کے اسکاں کے معنی میں حرکت کے ہو گئے پس اسی طرح غیر مفعول میں بھی لفظ غیر ضاعت
کے در بیان واقع ہے ہذا یہاں بھی لفظ غیر مفعول ہو گا، اضافت کی وجہ سے اور ضاعت میں ضم علیہم اور منصوب علیہم و افعال
میں توب معنی ہوں گے کہ ضم علیہم ہو غیر مفعول ہو گا، اضافت کی وجہ سے اور ضم علیہم ہو گا افعال میں ضاعت بنا
درست ہے۔ لہذا کوئی اسکاں نہیں ۲

نفس میں۔ وعن ابن کثیر نصب علی الحال ای احوال منی صاحب القہر کی ذکر کسی بیان کرنے کے بعد اور کیا غیر
ترکیب بیان کرنے میں غلطی ہے کہ ابن کثیر نے غیر کو نصب پر ضاعت خاصیت کی بنا پر یا تقدیر بھی کی ہے یا
استثناء کی ہے جسے اس ترکیب کو سمجھنے سے پہلے جن آئیں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حال اور زمانہ کی دونوں کا عامل ایک
ہو نہاں۔ دوم یہ کہ اسکاں کی وجہ سے یہ کہ لفظ غیر میں مسقیمت کے معنی میں افعال میں نہیں لفظی، عملی استثناء کے معنی میں قبول
کر لیا جاتا ہے اور استثناء فعلی اصل ہے اور مفعول خلاف اصل ہے اب کہنے کے نصب پر مفعول کے معنی میں وجہ ذکر کی ہیں اصل یہ
کہ غیر کو محال قرار دیا جاتا ہے لہذا علیہم مفعول ہے اور جو کہ حال منصوب ہو تا ہے اس وجہ سے غیر کو بھی منصوب پر حال
کی ہے لیکن اس صورت میں اس نے جس کو کہ وہ ذکر و حال مفعول ہو تا ہے یا اصل و زبیاں میں ضم پر فاعل ہے۔

و انضبط ثوران النفس عند ارادة الاتقان فاذا اسند الى الله تعالى اريد به المتعدي و
الفاية على ما مر وعليه في محو الرفع لانه نائب الفاعل بخلاف الاول و

ترجمہ :- اور غضب غلغلہ دل کے جوش ارادہ کا نام ہے پھر جب اس کی نسبت خدا سے تعالیٰ کی طرف کی جائے تو
اس کا انجام کا ارضی انتقام مراد ہوتا ہے جبکہ اگر رکن و رکن کی بخشش میں گذر چکا اور انقبض و انقباض میں علیہم مفعول
کا نائب فاعل ہونے کی وجہ سے عمل رفع میں ہے اس لئے برفضا و علیہم جو انعت کے لئے لازم واقع ہے کہ وہ مفعول
یعنی عمل غضب میں ہے و

و بقیہ جگہ مشتبہ ہو کہ مرد ہے اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ضمیر کو عامل لفظ غلغلہ حرف ہو ہے اور غیر کا عامل انعت
ہے لہذا اولیٰ الحال کا عامل ایک نہ ہو بلکہ دو ہو گئے ص لائکہ دونوں کا عامل ایک ہو تا ہے جواب یہ ہے کہ یہاں پر ضمیر
مفعول ہے لفظ انعت کا اور برہمی انعت اس کے اندر حال ہے عمل تو معنی حملہ کے طور پر زیادہ کر دیا گیا تو شرا و
عامل ہونے کی حیثیت سے نہیں اور جب ضمیر غیر مفعول ہے انعت کا تو دونوں اعتراض مرفوع ہو گئے یعنی اولیٰ الحال
کا مفعول ہوا اور اولیٰ الحال اس وجہ سے علیہم کو عمل میں نصب کیا گیا ہے اور یعنی یہی تاویل مفعول علیہم کے
اندر چلی گئی یعنی علیہم میں تو ضمیر ہے یہ سچیت میں نائب فاعل ہو گا مفعول کا اور عملی شخص حملہ کے طور پر
زائد ہے اور جب یہ تاویل کر دی گئی تو وہ اشکال مرفوع ہو گیا جو غیر مفعول علیہم میں واقع ہوتا تھا کہ حرف ہوا
کو مستند بنانا نہ آتا ہے اور باخبر مفعول ہو گا مفعولیت کی بنا پر اور فعلی نائب فاعل یعنی غیر مفعول
علیہم را انصاف میں نہیں یا اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ ہم علیہم سے متضمن کا مین مراد ہے برائش کیونکہ عملی کا مفعول
یہ ہوتا ہے کہ اس کے مفعول مراد ہے اس کے ماقبل کی کسی وقت بن سکا ہے جبکہ موصوفین کا مین مراد ہے برائش کیونکہ
و جب نصب پر جمے کی وجہ سے غیر کو استثناء کے معنی میں لیا جائے مگر یہ اس صورت کے اندر ہو گا جبکہ مفعول سے
مراد عام نفس یا عین شریعہ ہو گا فاعل پر حمل یا متضمن یا موصوفین کا مین پر حمل یا موصوفین پر اور موصوفین
عام اس لئے ضرورت اس منتہی ہے کہ اس صورت میں استثناء متعلق تحقق ہوتا ہے اور اگر آپ اس مضمون مراد میں گئے
تو غلبہ العقب و انصاف میں غیر مستثناء متعلق کے معنی میں ہو گا اور جب استثناء متعلق ہو گا تو حذف فعل کی
بجائے مراد ہو گئے اس لئے کہ اول تو لفظ غیر کو استثناء پر حمل کرنا ہی خلاف مضمون ہے اور ہر استثناء کے اندر متشدد
متعلق خلاف المراد ہے تو تہ دو چیز میں اختلاف اصل جمع ہوا جس کی و

نفس مراد انفس کو ان النفس یا انفس مراد ہے قاضی صاحب فلسفہ کے معنی بیان کر رہے ہیں معنی کے کھنچے سے
پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معصفاً ہے تدریج میں انفس کا لفظ استعمال کیا ہے اور نفس کہتے ہیں جان کو جبکہ حارث کے اندر
یہ بھی معنی مراد ہیں جنہوں نے فرمایا تو غلبہ العقب مراد انفس مراد ہے انفس مراد ہے جان جو جانوروں کے خون نہیں ہے

و فیہ حد گذشتہ است و اما علی حدیثی نفس کی گیتی تو در مجموع خلاف مقصد کا قدم پیدا ہو گیا۔ حالانکہ اجاڑنی زبرد و کسب رد کے لفظ و فعل باعتبار سے فیصلہ نسبی کیفیت کی نفی کر رہے ہیں۔ اس وجہ کو دفع کرنے کے واسطے لفظ انکار اس نفی کی تاکید کر دیتے ہیں جو اجاڑنی زبرد و کسب سے متضاد سمجھیں گے۔ چنانچہ کہتے ہیں اجاڑنی زبرد و کسب یعنی زبرد و کسب نہ تو ایک وقت میں آتے اور نہ علی سبیل العقاب آتے اور علی سبیل العقاب آتے اس تقریر سے یہ واضح ہو گیا ہو گا کہ لفظ انکار نفی میں اس کی تاکید کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اور اس کا معطوف علیہ مفہوم نفی رکھتا ہے پس اب غیر المنضوب علیہم والا انضاب میں اس کا شکل یہ ہے کہ پہلے لفظ انکار آتا ہے لیکن وہ قاعدہ یہاں نہیں پایا جاتا ہے کیونکہ وہ انضاب میں اس کا معطوف ضمیمہ مفہوم مثبت رکھتا ہے تو اگر قرآن پاک کی ترکیب عبارت کو درست مانتے ہو تو قاعدہ کا غلط ہونا لازم آتا ہے اور اگر قاعدہ کو صحیح مانتے ہو تو قرآن پاک کی عبارت کا خلاف قاعدہ ہونا لازم آتا ہے۔ حالانکہ دونوں باتیں باطل ہیں کیونکہ قاعدہ بھی باطل ہے اور قرآن پاک بھی فصاحت و بلاغت کے اعلیٰ معیار پر نازل ہوا ہے نہ آپ کیا جواب دیں گے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معطوف علیہ مثبت نہیں بلکہ منفی ہے اور لاکہ اضافہ کا کام نہیں میں ہو رہا ہے اس لئے کہ معطوف علیہ کی جانب میں لفظ غیر ہے اور لفظ غیر و منفی کے اندر آتا ہے ایک تو نفی کے لئے دوم مغایرت کے اشارت کے لئے اگر نفی کے لئے ہو تب کو کوئی کلام ہی نہیں اور اگر مغایرت کے لئے ہو تو نفی کا انداز یا مفہوم ہوگی یہی نوع نفی یا نفی کا بیانیگی پس آیت کے اندر لفظ غیر اشارت مغایرت کے لئے ہے۔ اس طور کہ منضم علیہم اور منضوب میں مغایرت ہے لہذا اس کی نسبت اس منضوب کی نفی بھی ہو رہی ہے کیونکہ جب منضم علیہم کے راستے کی ہدایت طلب کی اور وہ مغایرت ہے منضوب کے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ منضوب کی نفی ہوگی اور جب غیر کے اندر نفی کے معنی سمجھو تو یہی تو جو لفظ انکار تاکید کے طور پر ذکر کرنا قاعدہ کے مطابق ہو گا۔ اب گویا باری تعالیٰ نے فرمایا الا انضوب علیہم والا انضاب میں :

والذکر جارحانہ انکار غیر ضارب الخ یہ تقریب ہے غیر کے معنی لا ہونے پر اس تقریب کا حاصل یہ ہے کہ انکار یا اشارت ضارب متضاد ہے انتفاع کی وجہ یہ ہے کہ انکار یا اشارت اور ضارب اس کی خبر ہے اور اس کی ترکیب یہاں ہے کہ اشارت ضارب متضاد ہے اور ضارب متضاد یہ اور لہذا اس متضاد الیہ کا معمول ہے اور ضارب متضاد الیہ کا لفظ اشارت ضارب پر مقدم ہونا جائز نہیں ہے نہ ضارب اگر انکار یا اشارت ضارب پر مقدم ہو تو معمول جارحانہ ہوگا اس چیز پر مقدم ہونا لازم آئے گا جس چیز پر خود اس کا حاصل مقدم نہیں ہو سکتا۔ لہذا انکار یا اشارت ضارب پر مقدم معمول جارحانہ نہیں لیکن انکار یا اشارت غیر ضارب جارحانہ ہے۔ بلکہ خود اس کے کہ اس میں بھی بعینہ صورت ہے۔ و چونکہ اشارت کے لفظ غیر لکے معنی میں ہو سکتی ہے جو یہ گویا صحت بن گیا۔ اور جب حرف بن گیا تو یہ اضافت کا لہذا ہو گئی لہذا انکار مقدم کر کے انکار یا اشارت غیر ضارب پر ضارب اس طرح جارحانہ ہو گا جس طرح کہ انکار یا اشارت جارحانہ ہے۔ کیونکہ نفی والا انضاب میں کی قرأت پر لیکن ایک قرأت غیر انضاب میں کی بھی ہے اس صورت میں میں کوئی بحث نہیں ہوگی :

وَالْقِسْلَالُ الْعَدْلُ وَلِیُّ عَنِ الطَّرِيقِ السَّبِيحِ عَمْدٌ وَخَطَاوُلُهُ عَرِضٌ عَرِیضٌ وَتَفَاوُتُ بَيْنَ دَنَاءٍ وَ
 اقْتِصَاءٍ أَكْثَرُ مِنْ قَبْلِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ إِلَهُهُ لَقَوْلِهِ تَعَالَى فَبِمَنْ لَمْ يَأْتِ اللَّهُ بِدَلَالَةٍ وَتَحْبِيبٍ عَنِ الدُّنْيَا
 الْغَاثِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى قَدْ صَلَّوْا مِنْ قَبْلِ وَأَمْسُوا أَكْثَرًا وَتَدْرُوْنَ مَرْفُوعًا وَبِقَدَرِ الْبَقَا الْمَغْضُوبِ
 عَلَيْهِمْ الْعَصَا وَتَفَاوُتُ الْعِبَادَةِ لِمَنْ لَمْ يَأْتِ اللَّهُ بِدَلَالَةٍ لِمَنْ لَمْ يَأْتِ اللَّهُ بِدَلَالَةٍ لِمَنْ لَمْ يَأْتِ اللَّهُ بِدَلَالَةٍ
 وَتَحْبِيبٍ لِلْعَدْلِ بِكَفَالِ الْمَقَابِلِ لِمَنْ خَشَرَ أَحَدًا فِي قُوَّتِهِ الْعَاثِلَةِ وَالْعَامِلَةِ وَالْمَخْلُوعِ الْعَلِيِّ نَاسِقِ
 مَغْضُوبٍ عَلَيْهِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى فِي الْقَاتِلِ عَمْدٌ وَتَحْبِيبٍ اللَّهُ عَلَيْهِ وَالْمَخْلُوعِ بِالْعِلْمِ جَاهِلٌ هَذَا
 لِقَوْلِهِ تَعَالَى ثُمَّ أَذْهَبَ الْحَقُّ إِلَّا الْقِسْلَالُ

ترجمہ :- والعصا بالبراد راست سے پھر جا بہت بران برچکر یا غلطی سے اور ضلالت ایک کٹاڑہ میدان ہے اس کے
 اعلیٰ درجہ اولیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے بعض لے کر کہ مغضوب علیہم سے یہ درجہ میں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
 ان کے بارے میں فہم میں بعد اللہ وغیب علیہ فرمایا ہے اور ضامن سے تضاد مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
 ان کے حق میں قدس و اس قبل واصلہ اکثر لایا ہے اور ایک مرتبہ روایت میں ہے کہ حق کی تائید ہے اور
 وجہ یہ ہے کہ اول کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے تاخرین اور ضامن سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے گویا
 ہیں اس لئے کہ فہم علیہ وہ ہے جسے حق اور غیر دونوں کی معرفت علی کی ہو جس کی معرفت تو بہت معرفت اور فرق کی
 معرفت اس میں مل کر کے لئے تو اب فہم علیہ کا مقابل وہ ہو گا جس کی دونوں قوتوں یعنی عباد اللہ دو عالم میں
 سے کوئی ایک قوت ہو جس نے قوت عمل کو متحمل کر دیا ہے وہ فاسق مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ
 تعالیٰ نے عداقت ل کرنے والے شخص کے بارے میں وغیب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عداقت کو متحمل کر لیا
 وہ مجال و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرما دیا اَلْعَدْلُ الْاَلْفِ لَنْ فَرَّاجَہُ

تفسیر :- والعصا بالبراد راست سے پھر جا بہت بران برچکر یا غلطی سے اور ضلالت ایک کٹاڑہ میدان ہے اس کے
 اعلیٰ درجہ اولیٰ درجہ کے درمیان بڑا فرق ہے بعض لے کر کہ مغضوب علیہم سے یہ درجہ میں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
 ان کے بارے میں فہم میں بعد اللہ وغیب علیہ فرمایا ہے اور ضامن سے تضاد مراد ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے
 ان کے حق میں قدس و اس قبل واصلہ اکثر لایا ہے اور ایک مرتبہ روایت میں ہے کہ حق کی تائید ہے اور
 وجہ یہ ہے کہ اول کہا جائے کہ مغضوب علیہم سے تاخرین اور ضامن سے وہ لوگ مراد ہیں جو خدا کی معرفت سے گویا
 ہیں اس لئے کہ فہم علیہ وہ ہے جسے حق اور غیر دونوں کی معرفت علی کی ہو جس کی معرفت تو بہت معرفت اور فرق کی
 معرفت اس میں مل کر کے لئے تو اب فہم علیہ کا مقابل وہ ہو گا جس کی دونوں قوتوں یعنی عباد اللہ دو عالم میں
 سے کوئی ایک قوت ہو جس نے قوت عمل کو متحمل کر دیا ہے وہ فاسق مغضوب علیہ ہے اس لئے کہ اللہ
 تعالیٰ نے عداقت ل کرنے والے شخص کے بارے میں وغیب اللہ علیہ فرمایا ہے اور جس نے قوت عداقت کو متحمل کر لیا
 وہ مجال و گمراہ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے فرما دیا اَلْعَدْلُ الْاَلْفِ لَنْ فَرَّاجَہُ

اور حکمت شرعی کا ناواضل سبباً جواب اس کا یہ ہے کہ یہاں صفات غائبہ مراد ہیں۔ اور چونکہ یہ سبب دیکھا اور معرفت معلوم
غائبہ ہے۔ اس لئے جو یہ مفسرین نے ان کو مفسوب علیہہ کہہ دیا۔ اور غازی کے اندر غسانی غائب تھا اس پر یہ جوہر
مفسرین نے ان کو فساد میں کا مفسد اقی قرار دیا۔ بقایہ اس کے معانی نہیں ہے کہ دوسری آیات میں ہو کہ مفسد لال کے
ساتھ یا تو کیا گیا۔ جو یہ مفسرین کا مذہب قائم کرنے کے بعد وہ مفسد علی بات کہنے لیکن مفسد بات سے پہلے نام
اور اسی کی میں عبارت کو حل کر دینا ضروری ہے نام غازی نے فرمایا کہ لال قریب ان جملہ مفسوب علیہہ علی کل من افتخا
فی انہل والفاضل علی کل من اخطا فی الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقصید خلاف لہ حاصل اس عبارت کا حاصل
یہ ہے کہ مفسوب علیہہ سے ہر شخص مفسد نام مستحق ہو حال کے اعتبار سے غلط کاری سے۔ اور غسانی سے ہر وہ شخص
مراد لیا نام مستحق کہ جو اعتقاد کے اعتبار سے غلط ہے۔ نوگو یا امام غازی نے ہم کو یہاں علی فی العلم اور غسانی فی
الاعتقاد کے اندر بعض مفسوب علیہہ کو عام کر دیا۔ غسانی فی العلم میں اور غسانی کو عام کر دیا۔ غسانی فی الاعتقاد
میں۔ اور وہ اس کی یہ بیان کی ہے کہ مفسوب اور غسانی کے الفاظ مطلق ہیں۔ لہذا ان کو اپنے اطلاق اور عموم پر کھنا
چاہیے۔ اور کسی خاص قدر کے ساتھ خاص کرنا خلاف اصل ہو گا۔ یہ تو امام غازی کو کلام تھا۔ ایک بات یہ بھی سمجھنی
کوئی ہے مراد قاسم کے کلام میں وہ احکام نظر یہ ہیں جو مطابق نواقع ہوں۔ اور معرفت کی رد قس میں ہیں ایک
معرفت لذات دوم معرفت للعلل۔ معرفت لذات اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود صرف جاننا ہو۔ اور معرفت
للعلل یہ اس علم کو کہتے ہیں جس سے مقصود عمل ہو اور غسانی فی العلم سے وہ تا فرماں مراد ہیں جنہوں نے لال چیز دل پر
عمل کرنے کو ترک کر دیا جن کے اوپر غازی کے ذریعہ سے مفسد بنائے گئے تھے۔ اور غسانی فی الاعتقاد سے وہ
لوگ مراد ہیں کہ جو ان چیزوں سے بجا ہوں جن کا جاننا اور لال پر اعتقاد رکھنا واجب ہے۔ اس لئے کہ ان صاحب
فرمائے ہیں کہ مفسوب علیہہ سے مراد تا فرماں وہاں ہیں اور غسانی سے مراد وہاں سے تا فرماں اور حاصل لوگ
ہیں اس لئے کہ منعم علیہہ سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جن کو دو قول تعین عطا فرمائی گئی ہیں۔ ایک نعمت احکام نظر یہ
کی معرفت لذات یعنی اعتقادات کو جاننا جن سے مقصود صرف معرفت ہے اور دوسری نعمت احکام علیہہ کا
جاننا لال پہل کرنے کے لئے۔ یہاں لفظ اخیر سے احکام علیہہ مراد ہیں تو اب منعم علیہہ کے مقابل میں دو فرقے بنے۔
ایک خودہ قدر جس کی قوت حاکم یعنی معرفت لذات مستعمل ہو گئی جو تعین اعتقادات شراب ہو گئے۔ دوم وہ فرقہ
جس کے اعمال شراب ہو گئے۔ دوم فرقہ تو فاسق مفسوب علیہہ ہے کیونکہ لال بتائے لال ہی فرقہ کے بارے میں
فرما لعلحق الا اعتقاد لال فرمایا۔

توساری بحث کا حاصل یہ نکلا کہ جو قول کی تین قسمیں ہیں۔ ایک عالم بالعلل۔ دوم عالم بالعلل۔ سوم جان لال
منعم علیہہ ہے۔ دوم مفسوب علیہہ اور سوم غسانی ہے۔ اور چونکہ منعم علیہہ کے اندر دو تعینات علی سبیل الاجتماع ملوث
تھیں اور لال کے مقابل میں ایک ایک مفہوم تھی اس لئے اللہ تعالیٰ نے مقبولین کا تو ایک فرقہ شمار کیا۔ اور
خویش کے رد شمار کرائے۔ قاضی صاحب نے اپنے ذکر کردہ مسک کو یہ قرار دیا۔ حالانکہ وہ روایت مرفوعہ کے
خلاف ہے۔ کیونکہ روایت مرفوعہ جو مفسرین کی موافقت کرتی ہے۔ وجہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور نے۔

وقرئ ولا الضالين بالهمزة على الفتحة فمن جدّ في الهم من الضالّ الكسبيّ أمين اسم الفعل الذي هو استنجب وعنه ابن عباس رضي الله عنهما سألت رسول الله صلعم عن معناه فقال إني فعلت بئني على المقسم كأمين لأنّ الضالّ الكسبيّ وجاء من الغد وقصر ما قاله ويرحمه الله عبداً قال أميناً وقال آخر أمين فمزا الله ما بيننا وبينه

ترجمہ :- اور مائیں میں ایک قرأت ہمزہ مفتوحہ کے ساتھ بھی وارد ہے۔ اور یہ ان لوگوں کی لغت پر مبنی ہے جو اجماع
ماکین سے جدا گئے ہیں بلکہ کتب میں ہیں۔ اس فعل کا تاج کا نام ہے اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کی روایت ہے کہ
ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے معنی دریافت کئے آپ نے فرمایا اس کے معنی انفعلی کے ہیں (یعنی اسے خدا پر میرا
کام کر دے) اور یہ لفظ آئین امتیاع ماکین کہہ دے مبنی پر منتخب ہے کیا کہ آئین الف ممدودہ و مفتوحہ و مدغول
کے ساتھ کلام عرب میں وارد ہے الف ممدودہ شاعر کے قول سے ویرحم اللہ ویرحمنا لکل آئینا وازد قصورہ آئین نزار
اللہ ما بیننا بعدوا میں۔

[illegible]

ولیس من القرآن وناثا لکن یسئ حق السوءة بقولہ علیہ السلام علفی جابر ثیل امین عندہ
قوا علی من قرأه الفاتحة وقال انه کلمتم علی الكتاب وفي معناه اقل علی رضى الله عنه امین خاتم
رب العالمین ختم بہ دعاء عبدہ

ترجمہ: اور امین بالاتفاق مکرر کیا جائے تو یہ ممکن ہے کہ سورۃ فاتحہ کو ختم کرنا مسنون ہے کیونکہ حضور اکرام ﷺ
ہے کہ مجھے جبریل امین نے میرے قرات فاتحہ سے فارغ ہونے کے بعد اس کی تعلیم دی اور یہاں تک کہ امین بحیثیت ملاک میر
کے پاس اور اس حدیث کے کہ میں حضرت علی کو کلمہ و جبر کلاش نبیہ دفرماتے ہیں امین رب العالمین کی جس دعا سے
اپنے بندہ کی دعا میں پڑھتی ہے،

واقیہ و کدرتہ ہو تقیہ ہے کہ جب بخون کے دل میں میل کی محبت پھرتی اور اس کی محبت میں غرق ہو کر میل و پیر
مار مار پھرنے لگا تو اس کے باپ کو محبت زیادہ فکر دینی لوگوں نے اس کو پیر مشورہ دیگا اس کو کہ بتائے کہ زیادہ
کھینچے لیکن چونکہ اس کا باپ بخون کو کھینچنے کا ارادہ سے لے گیا اور نہ اس کا بیٹا اس کو کھینچنے اور بخون سے کہا کہ کعبہ
مفلح کے استکار اور پروردگار کو محبت بجا اور کعبہ شرف
اللہ ارض میں لیٹی و شہدا

اسے میرے خدا تو جو ہے لیکن اس کی محبت کو نازل کر کے مجھے لاست ہو چکا تو بخون نے مجھے اس شکر کہنے کے ارادہ
اعلا میں یہ شعر پڑھا ہے
اعلم من خلقی بلسانی و قریباً
اسے اللہ مجھ سے لیکن اقرب و وصلی و حاضر اگر میرے اوپر احساس کیجئے اپنے خیمہ خیمہ چٹائی شروع کر دی کہ یہ
نے تو زلال کی دعا مانگے کہ کون کا خدا اور وصول کی دعا مانگ رہا ہے تو پھر بخون نے شعر کہنے لگے
یا رب لا تسلبن جسدی ہذا ویرحم اللہ عبدہ اقل امینا۔

یعنی اسے خدا مجھ سے اس کی محبت کہیں بھی زائل نہ کر۔ اور اس میں میری دعا پڑھو امین کہ اس پر رحم فرما تو وہ کھینچا
تھا اور اب تم کو اسے شہداء میں دو میرا شعر پیش کر رہے ہیں۔ شعر یہ ہے
أینما قرار اللہ یسئنا بئدہ۔

اسے شہداء میں یہ ہے کہ امین بالغ مقصود آج یہ ہے شعر میرا من اضبط کا ہے یہ شعر اس سوتھ پر کہا تھا جبکہ
اس نے فعلی نامی ایک شخص سے اس کے ارشاد کی درخواست کی تھی لیکن اس نے اس وقت اس شعر کو نہیں دیا جب اس نے
یہ شعر کہا تھا اس شعر کا پہلا سوتھ ہے

تبارک علی فعلی اذ حیثیہ ۛ امین قرار اللہ یسئنا بئدہ۔
میں فعلی نے مجھ سے گھر پر کیا اور دوسرا قلابہ کی جبکہ میں نے اس کو اپنی حاجت کے لئے لپکا۔ خدا کو یہ جاری رہی

یقولہ الامام و یجہد فی لجمہ لہما روی عن والہ ابی جبرہ علیہ السلام ان اذا قرءوا
 النصابین قال امین و رفع یما صونہ عن ابی حنیفۃ انہ لا یقولہ والمشبہ عنہ انہ یقولہ کما رواہ ^{العلی}
 ابن مفضل والنسب والمأمونین من معدن قولہ اذا قال الامام ولا الفالیین تولوا امین فان الملائکۃ
 تقول امین فمن وافق تائیدہ تائید الملائکۃ غفر لہ ما تقدم من ذنبہ

ترجمہ :- امین امام بھی کہے گا اور میری نازی میں آواز بلند کہے گا کیونکہ والہ ابی جبرہ مروی ہے کہ حضور ﷺ
 پڑھنے کے بعد امین کہتے تھے اور امین کہنے وقت آواز بلند کرتے تھے اور امام اعظم سے منقول ہے کہ امام امین کہے
 اور ان کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام بھی کہے مگر اس کے جیسا کہ عربی میں منقول اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کی روایت
 سے ثابت ہے اور فقہی بھی امام کے ساتھ امین کہے گا اس لئے کہ حضور کا ارشاد ہے کہ جب امام دلائب امین کہے تو تم
 آمین کہو اس لئے کہ علامہ بھی آمین کہتے ہیں پس جس کی آمین ملائکہ کی تائید کے موافق ہو تو اس کے پیچھے گناہ بنت ہے
 جاتے ہیں

دلیل مگر سند میں اور بھی اضافہ ہوا اور اسے خدا فرما دے دعا کو قبول کرے اس میں آمین کا لفظ بیٹا آیا ہے اور دعا
 بعد میں ہے علامہ ترتیب واقفی اس کے فطرت چاہتی ہے وجہ یہ ہے کہ شاعر کو قبول دعا کا زیادہ اہم ہے بہتم
 ہوئے کی وجہ سے لفظ امین کو مقدم کر دیا

نقص یہ کہ امین کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ یہ قرآن کا جز نہیں ہے کیونکہ نہ توصیہ اور نہ ایضاً یہ
 منقول ہے اور یہ صحیف عثمانی میں لکھا ہوا موجود ہے بلکہ مولانا اس کو سورۃ فاتحہ کے بعد میں لکھ دیتے ہیں یہ
 ایسی بدعت ہے جس کی ازواج شرع اجازت نہیں دی جا سکتی لیکن اتنی بات ضرور ہے کہ سورۃ فاتحہ کو لفظ
 آمین کے بعد ختم کرنا مستحسن ہے کیونکہ حضور ﷺ فرمایا عنی جبریل آمین عند فراغی من قرأت الفاتحۃ وقال ایلمن علی ملکات
 امین مجر کو حضرت جبریل نے سورۃ فاتحہ کی قرأت سے فارغ ہونے کے بعد لفظ آمین کی تعلیم فرمائی اور فرمایا کہ آمین کی
 حقیقت سورۃ فاتحہ کے اندر وہی ہمیشہ ہے جو ہر کی ہمیشہ ہوتی ہے خدا کے اندر وہی جس طرح ہر لکھنے کی وجہ
 سے خط اس سے محفوظ ہو جائے اسی طرح آمین کہہ دینے کی وجہ سے سورۃ فاتحہ جو ایک دعا ہے وہ بھی اپنے فساد
 سے محفوظ ہو جائے خط کے اندر فساد یہ کہ اس کے مضامین کو کوئی شخص مطلع ہو جائے اور اس کو کھوکھو کر دیکھ لے
 اور نہ لکھ لے فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ اس کو کوئی شخص کھوکھو کر نہیں دیکھ سکتا اور دعا کے اندر فساد یہ
 کہ وہ جو لکھا اور لفظ آمین کہہ دینے کی وجہ سے فساد اس طور پر زائل ہوتا ہے کہ دعا درود و تہلیل و تہلیل و تہلیل و تہلیل
 حدیث کے معنی حضرت علی کا بیان ہے آمین فاتحہ یا تہلیل ختم دعا و عیدہ یعنی آمین یا تہلیل کی جہ سے کہ اس کو کھوکھو کر لکھ لے

۱۔ ایسے بندہ کی دعا کو قبول فرمادے گا

نفس کی بنا پر یہ قول لازم نہ ہو۔ مگر یہاں سے آئین کے متعلق فقہی بحث کر رہے ہیں جس کے کا حاصل یہ ہے کہ اس بات پر تو سب کا اتفاق ہے کہ نفقہ دہنے کے آئین کو کتنا مستحسن ہے اور اس بارے میں دلیل و دلیل ہے۔ البتہ سزاوارتہ ہے کہ ہماری دین و ملت کے اندر روایت کیا ہے۔ حدیث پر یہ کہ اگر کوئی مصلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی شخص اپنے مال کے اندر آئین کے تہاں اور اس کے اندر مال کے آئین کے تہاں ہے اور ایک دوسرے کے آئین میں موافق ہو جاتی ہے یعنی دونوں ایک ہی وقت میں ہو جائیں ہیں تو اس کے ذمے اس مال کے تمام پہلے مضافات و منافع کر دینے جاتے ہیں۔ تو اس حدیث کے اندر حضور نے اپنے عقیدہ کا اظہار مستقل فرمایا جو منصف و امام و امام سب کو شامل ہے۔ ہذا اس حدیث سے سفید توثیق ہو گئی کہ اگر نماز جماعت کے ساتھ ہر دینی ہو تو کیا امام و مقتدی دونوں کے لئے آئین کو کتنا مستحسن ہے یا حق میں سے ایک کے لئے تو امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ حدیث مقتدی کے لئے مستحسن ہے امام کے لئے نہیں۔ اور دوسرے آئین کے لئے کہ دونوں کے لئے مستحسن ہے۔ امام مالکؒ کی دلیل حضور کا ارشاد مالکین الاموال و منصفین تو ان میں مانع ان ملائکہ تعقل کا حق نہیں راجع۔ اس بات تا میں الملائکہ فقہر ان تقدم من ذنب یعنی جب امام و منصف میں کے تولد مقتدی تو ان میں کو کوئی ملکہ بھی نہیں کہتے ہیں تو اس کے آئین ملائکہ کے آئین کے ساتھ موافق ہو گئی تو اس شخص کے پچھلے گناہ معاف کر دیتے جاتے ہیں۔ اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ آئین کا ذکر عربی مقتدی پر ہے اس لئے کہ حضور نے امام و مقتدی دونوں کے درمیان دو قسم کر لیا۔ امام کے ذکر و منصف میں رکھا اور مقتدی کے ذکر میں رکھا اور تقسیم شرکت کے مقابلہ ہے۔ ہذا امام و مقتدی کے ساتھ آئین کے لیے میں شریک نہیں ہو سکتے۔ پس امام پر آئین کا ذکر نہیں ہے۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام حسنؒ ان کی کامستد اس بارے میں دو حدیث ہے جس کو جو امام مالکؒ نے اور ایک حدیث محمد بن نے حدیث ابو ہریرہؓ سے روایت کی ہے کہ حضور نے فرمایا: اذا امرت بالامام فانصوا للحدیث۔ اس حدیث سے حدیث توثیق ہوتا ہے کہ امام پر آئین کے کا ذکر ہے کیونکہ حضور نے امام کی تا میں پر مقتدیوں کی تا میں کو مطلق کیا ہے اور مقتدیوں کو مطلق کرنا بھی وقت تو درست ہو گا جبکہ امام کے ذکر میں آئین ہو اور امام مالکؒ کی حدیث کا جواب یہ ہے کہ حضور نے اس حدیث کے آخر میں فرمایا ہے فان الامام یقولہ جس سے امام کا حق و امام کی نسبت ثابت ہوتا ہے۔ لہذا اس حدیث سے استدلال کرنا صحیح نہیں ہے۔ اب احناف اور شوافع اس بارے میں اختلاف ہے کہ مری نماز میں امام آہستہ سے آئین کے فاعلین مقتدی مری نماز میں آئین کے فاعل نہیں۔ تو امام حسنؒ ان کا نزدیک تو مری نماز میں بھی مقتدی کہے گا کیونکہ ان کے نزدیک مقتدیوں پر بھی سورۃ فاتحہ کی حرکت واجب ہے۔ اور آئین نماز ہے سورۃ فاتحہ کی۔ لہذا جس پر سورۃ فاتحہ کا ذکر ہو گا اس پر آئین میں مستحسن ہوگی اور اختلاف کے اندر آئین مقتدی کے حق میں دو قول ہیں بعض احناف نے یہ کہتے ہیں کہ اگر مری نماز کے اندر امام و منصف میں آئین کے اندر مقتدی کے کا ذکر نہیں اس کی اگر دائرہ آجائے تو جو شخص نے دیکھے کہ وہ آئین کہتا ہے۔ اور بعض احناف نے یہ کہ اگر اس میں حال میں نہیں ہے اس لئے کہ اس جہر کوئی اعتبار ہی نہیں ہے مری نماز میں امام کی جانب سے مقتدی کے کا ذکر میں آئین ہے اگرچہ ان دونوں تھوڑے سے یہ بات متفقہ طور پر معلوم ہو گئی کہ اگر امام کی اگر دائرہ کا ذکر میں آئین کے کا ذکر نہیں اس کے نزدیک میں آئین کہنے کا ذکر نہیں ہے۔ اور اگر مگر بحث چرو کے اندر تو اس کے بارے میں اس بات پر تو دونوں امام متفق ہیں کہ آئین کہنا دو قول کا ذکر ہے مگر آیا بالسرے یا بالجہر تو شوافع کہتے ہیں کہ دو قول پر بالجہر ہے اور احناف کہتے ہیں

وَعَنِ ابْنِ هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَيْتُنِي أَلَا أُخْبِرُ بِسُورَةٍ أَمَّا بَلَّغْتُ فِي التَّوْرَةِ وَ
الْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ مِثْلَهَا فَلَمَّا بَلَغَ يَارَسُولَ اللَّهِ قَالَ فَاتَّخَذَ الْكِتَابَ نَهْجًا لِيَسْبَحَ الشَّيْءُ وَالْقُرْآنُ الْعَظِيمُ لِيَأْتِي
أَوْتِيَتْهُ وَعَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ بَيْنَا نَحْنُ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا آتَاهُ مَلَكَ فَقَالَ ابْنُ
بَنِي إِسْرَءِيلَ هَلْ مِثْلُهَا يَنْبَغِي قَبْلَكَ فَاتَّخَذَ الْكِتَابَ خَاتِمَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ لَنْ تَقْرَأَ حُرَاقَتَهَا إِلَّا عَطِيَّتِي عَنْ
حَذِيفَةَ بْنِ الْيَمَانِ إِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَنْ لَأَقْرَبَ مِنْهُ عِنْدَ اللَّهِ عَلَيْهِ الْعَذَابُ حَتَّى أَقْتَبَهُ
صَبِي مِنْ صِبْيَانِهِمْ فِي الْكِتَابِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ فَيَسْمَعُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَرْفَعُهُمْ بِهَذِهِ الْعَذَابِ
الْبَعْثِ مِثْلَهُ.

ترجمہ: کہ اگر ابو ہریرہ سے مروی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا میں ایک سورہ نہ بتاؤں جس کی مثال ان میں
جو کہ تورات میں انجیل میں قرآن میں میں نے عرض کیا نہ دریا رسول اللہ آپ نے فرمایا سورہ فاتحہ الکتاب قصی کریم
الاسم الثانی اور قرآن فطری جسے تمام میں ہی رہا گیا اور ابن عباس سے روایت ہے کہ ایک دن ہم رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم کے پاس تھے اچانک ایک فرشتہ آیا اور کہا آپ تو مجھ پر حامل کتبے دو لو کہ جواب کو دینے کے لیے یہ فرمایا کہ کس پر کون
آپ نے پہلے سورہ فاتحہ الکتاب اور اخیر میں سورہ بقرہ کی ان کے ہر حرف ثلاثہ کے ساتھ ساتھ پکڑ دیا یا جیسا کہ اور روایت ہے اس
ایمان کے روایت ہے جس نے صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کوئی قوم اللہ تعالیٰ سے پیچھے نہ رہے جس میں اللہ نے عذاب لازمی حکم کے طور پر لیکن
اوس قوم کے چہل میں سے کوئی بجز قرآن میں الحمد للہ رب العالمین پر رخصت ہے اور اللہ تعالیٰ کو سنتے ہیں پس اوس قوم سے
اوس عذاب کو چالیس سال کے لئے دور کر دیتے ہیں۔

تفسیر: و عن ابی ہریرۃ بیان سے فضائل سورہ فاتحہ کے بارے میں حدیث نقل کر رہے ہیں علامہ عسکری
سے پوچھا گیا تھا کہ آپ فضائل سورہ کو سورتوں کے آخر میں کیوں ذکر کرتے ہیں یا جو دیگر اکثر مفسرین اہل سورہ میں ذکر کرتے
ہیں جواب دیا کہ فضائل سورہ اوصاف سورہ میں اور اوصاف شیء اصل شیء کے بعد جو کہ تیس میں بعد فضائل سورہ سورتوں
کے بعد ذکر کیا جاتا ہے۔ رہا اکثر مفسرین کا قول میں ذکر کرتا تو وہ غریب کے لئے ذکر کرتے ہیں اور غریب پہلے جو کہ تیس کے بعد
امارت فضائل میں ہے کہ حدیث حضرت ابو ہریرہ سے ہے جس کو قاضی نے ذکر کیا جس کے معنی یہ ہیں کہ حضور نے حضرت ابی
سہرے فرمایا کہ کیا میں تم کو ایسی سورت نہ بتاؤں جس میں سورہ تورات میں ذکر کی گئی ہو اور نہ انجیل میں یا سورہ قرآن میں اس کی کوئی مثل
ہے حضرت ابی نے عرض کیا کہ ہاں اسے اللہ کے رسول نے بتایا ہے فرمایا کہ وہ سورہ فاتحہ الکتاب ہے اور قرآن عظیم ہے جو مجھے عطا
فرمایا۔ دوسری روایت حضرت ابن عباس کی فضیلت کے بارے میں تھامی نے ذکر کی ہے اس روایت کی تفصیل یہ ہے۔

کہ حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ یہ صحابی کی ایک جماعت تھی کہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حضور میں حاضر تھے اور
 جبریلؑ آپ کے پاس بیٹھے ہوئے تھے دفعہ اوپر سے دروازہ کھلنے کی آواز آئی، جبریلؑ نے آسمان کی طرف
 آنکھ اٹھا کر دیکھا اور عرض کیا کہ یہ دروازہ ہوا میں سے کھلے گا اس سے ہمیشہ کہیں نہیں کھلاؤں گا کیونکہ یہ ہے
 کہ آسمان میں ایک فرشتہ آسمان سے اتر آؤں گا جس کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگا کہ آپ کو ایسے دو نوروں کا طرہ
 ہو جو آپ سے پہلے کسی نبی کو نہیں دیئے گئے ایک نافع الکتاب دوسرا سورۃ بقوہ کا نام ہے۔ ان دونوں کا حصول
 میں سے اگر آپ ایک بھی حدیث پڑھیں گے تو وہ نور آپ کو دیدیئے جائیں گے۔ تیسری حدیث حضرت حذیفہ ابن یمان
 کی ہے جس کو تعلیمی سفر روایت کیا ہے۔ حدیث یہ ہے کہ نبیؐ نے فرمایا کہ قوم کے ادب پر اللہ تعالیٰ عذاب بھیجے گا جس اس
 قوم کے بھول میں سے کوئی جو کتاب اللہ کی حمد و ثناء میں پڑھے جو بس اللہ تعالیٰ اس کی تکرار کو سنتے بھی نہیں
 یا جس نے اس قوم سے پانچ سال تک کے لئے عذاب اٹھا دیئے گئے۔ اس حدیث کے بارے میں محقق بطلانی
 الدین صیغی نے یہ لکھا ہے کہ یہ حدیث موضوع ہے۔ علامہ طبری نے یہ منقول ہے کہ بھول نے فرمایا کہ یہ سورۃ
 کی فضیلت کے بارے میں جو روایات حضرت ابی بن کعبہؓ مروی ہیں موضوع ہیں۔ علامہ صفائی نے ہونہار کے
 متوفی ہیں بھول کے اس انت کا بھی افسانہ کیا ہے کہ ان احادیث کو حضرت والد ابی اسد بخاری وادان کا ایک شخص ہے
 اور اس نے یہ کہا کہ جب میں نے لوگوں کو دیکھا کہ فرنگ اٹھانا اور فقہ سننے اور اس کے علاوہ دوسری چیزوں میں
 مشغول ہو گئے ہیں اور قرآن عظیم میں پشت ڈال دیا ہے تو میں نے چاہا کہ ہر سورۃ کی فضیلت کے بارے میں اس احادیث
 کو درود اور ان فضائل کے ذریعہ سے اشتغال فی القرآن کے بارے میں لوگوں کو رہنمائی دلاؤں۔ سورۃ
 فاتحہ کے فضائل کے بارے میں اور بھی احادیث ہیں جہاں ان کے چند احادیث میں بھی ذکر کرتا ہوں۔ اول حضرت
 ابوہریرہؓ سے روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔ خدا فرما کہ جس نے اپنے اور بندوں کے درمیان
 ناز کو اڑھوں آدھوں تقسیم کیا ہے تو اس کا نصف میرے لئے ہے اور نصف میرے بندہ کے واسطے اور میرے بندہ کو
 دو چیز ملے گی جس کی وہ خواہش کرے گا پہلی یہ کہ میرا بندہ اللہ تعالیٰ کے کتاب سے تو خدا کے بندہ کو
 یعنی میرے بندہ سے میری تعریف کی اور جب بندہ الرحمن کو میرا کتاب سے تو خدا فرما کہ ہے۔ یعنی علیٰ عبدی یعنی میرے
 بندہ کے میری حمد و ثنائیں مبالغہ کیا اور جب بندہ مالک يوم الدين کتاب سے تو خدا فرما کہ ہے۔ مجد فی عبدی یعنی میرے
 بندہ کے میری عظمت کی بزرگی کا خدا فرمایا اور جب بندہ ایک نیکو دانا کتاب سے تو خدا فرما کہ ہے۔ بخا بن
 دین عبدی یعنی میرا آل یعنی یہ مضمون میرے اور میرے بندے کے درمیان تقسیم ہے اور میرے بندہ کے لئے میرے
 پاس دو چیز موجود ہے جس کی وہ درخواست کرے۔ اور جب بندہ خدا کے واسطے استقیم مرا واللہ تعالیٰ اعظم
 غیر المغلوب علیہم ولا انتقام ایمن کتاب سے تو خدا فرما کہ ہے۔ فبما نزل عبدی ولعبدی ما سأل یعنی میرے بندہ
 کی یہ تمام درخواستیں مقبول ہیں اور اس کے علاوہ جو بھی درخواست کرے گا منظور کروں گا۔ عبد اللہ بن عمر
 سے مروی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ نافع الکتاب ہر مومن کے لئے شایع ہے اس حدیث کو ہادی
 نے اپنی سند میں اور بھول نے شعب الاثر میں صحیح سند کے ساتھ روایت کیا ہے عبد اللہ بن جابر سے روایت ہے

کہ حضور نے فرمایا، جابر میں تجھے بہترین سورۃ کی جو قرآن میں نازل ہوئی ہے خبر دےں۔ جابر کہتے ہیں میں نے عرض کیا یا رسول اللہ! قرآن ہے، راستہ اس کا کہ وہ فاتحہ الکتاب ہے اور سرائین، یہ کہ حضور نے فرمایا کہ وہ ہر صبح کے لئے شفا ہے حضرت جابر سے روایت ہے کہ فاتحہ الکتاب بجز صحت کے ہر مرض کی دوا ہے اسے غلطی نے اپنے غلو میں نقل کیا ہے۔ سعید بن العسل سے روایت ہے کہ قرآن میں سب سے بڑی سورۃ (باعتبار احوال) کے بابا اعتبار قدود تحت کلمہ الحمد للہ رب العالمین ہے۔ اس کو بخاری نے روایت کیا ہے اور بیہقی و حاکم حدیث اسی بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ احمد و ترمذی ابوالخضر، اخصی قرآن ہے۔ امام ترمذی انجلی سند سے حدیث ابن عباس نقل کرتے ہوئے بیان کرتے ہیں کہ فاتحہ الکتاب قرآن کے دو ثلث کے برابر ہے ابوسلمہ ان کہتے ہیں کہ ایک دفعہ خدا صلی اللہ علیہ وسلم کسی طرح میں شریک تھے وہاں ان کا لہذا ایک بڑی دال پر سوا جو بالکل بے ہوش و حواس بڑا تھا اس نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر اس کے گلے میں جو تکبیر دلا اور وہ اچھا ہو گیا، حضرت کو خبر ملی تو فرمایا کہ تمام القرآن ہے اور ہر مرض کی دوا ہے اسے غلطی نے حادیہ ابن صالح کے طریق سے۔ ابویں نے ابوسلمہ سے روایت کیا ہے اور حضرت ابوسعید خدری کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فاتحہ الکتاب ہر تکبیر دوا ہے۔ اسے سعید بن منصور نے اپنی سلسلہ میں اور بیہقی نے شعب الایمان میں روایت کیا ہے۔ ابوسعید خدری سے مروی ہے کہ ہم جنگ صفین میں تھے چلتے چلتے ایک دفعہ میں اترے وہاں ایک نو لڑی کا ٹکڑہ تھا کہ اس قبیلہ کے سردار کو سانپ نے ڈس لیا ہے کیا تم میں نہ تر تر ہے؟ فلاں بولے یہ سن کر ہم میں سے ایک شخص کھڑا ہو گیا اور نو لڑی کے ہوا ہوا کر سورۃ فاتحہ پڑھ کر سانپ کے ڈسے ہوئے پر جو تکبیر دلائی وہ غوراً اچھا ہو گیا۔ جب ہم صفین سے واپس آئے تو حضور سے یہ جواز ہو گیا، آپ نے اس شخص سے دریافت کیا تھے کیونکر معلوم ہوا کہ وہ متر ہے۔ اسے امام بخاری نے روایت کیا اور ابو اسحاق نے ابو سعید خدری اور ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ مسابک بن یزید کہتے ہیں کہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سورۃ فاتحہ پڑھ کر مجھ پر دم کیا اور آفات و بلاؤں سے محفوظ رہے۔ اسی سورۃ پڑھ کر میرے منہ میں آداب دین برآگئی، اسے طرائف نے اوسط میں روایت کیا ہے۔ حضرت انس سے مروی ہے کہ جب مجھ کو نے جبرائیل سے سورۃ فاتحہ اور قل ہو اللہ بڑے عاقبت کے سوا ہر چیز سے محفوظ رہے خوف بہت ہے اسے بڑے روایت کیا ہے ۷

سُورَةُ الْبَقَرَةِ نَبَتْ وَأَمَّا بِلَا نَبَاتٍ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ وَبِأَنَّ الْأَلْفَاظَ الَّتِي تَحْتَاجُ إِلَى تَحْقِيقِهَا فِي الْحَرْفِ الَّتِي رَكَبَتْ مِنْهَا الْأَلْفَاظَ الَّتِي نَبَتْ مِنْهَا
الْأَصْنَافُ وَأَعْنَافُهَا يَخْتَصُّ مِنَ التَّعْرِيفِ وَالْمُتَاكِلِ وَالْجَمْعِ وَالْمُتَعَفِّفِ وَغَيْرِ ذَلِكَ عَلَيْهِمَا وَبِمَعْنَى تَحْقِيقِهَا

ترجمہ: سورۃ بقرہ علی بعد اواس میں ۱۰۰ آیتیں ہیں۔ اہم اور دیگر الفاظ جن میں اسما ہیں، اور ان کے معانی وہ حروف
ہیں جن سے کلمات کی ترکیب کی جاتی ہے اور الفاظ جن میں اسم آتے ہیں انہیں اسم کی تعریف میں داخل ہیں اور اسم کے خواص میں
تعریف و تکثیر و جمع و تصغیر ان کے پے پے عارض ہوتے رہتے ہیں اور ان کے اسم ہونے کی دلیل اور دلیل کے تصریح کرنے کے ہے۔

تفہیم: سورۃ البقرہ مذکورۃ الخ ابھیماں سے سورۃ بقرہ کو شروع کر رہے ہیں۔ ویسے تو سورتوں کے نام تو تفسیر میں
لیکن بعض محققوں نے بقول نام رکھ کر دیکھا کہ وہ سب میں ایک ہے وہ یہ کہ اس صورت میں بقول خواص میں ان کا اہم واقعہ مذکور ہے۔ اس وجہ
سے اس کا نام بقرہ رکھا گیا ہے۔ سورۃ مدنی بعد اواس میں ۱۰۰ آیات ہیں۔ اہم میں تاخیری صاحب نے تین پیش کر رکھی ہیں
اول نوحی بحث۔ دوم جم لفظ کی بحث۔ سوم یہ کہ الفاظ جن میں سورتوں کے حروف میں کسوں کو رکھ کر لے جاتے ہیں۔ نوحی بحث سمجھنے
سے پہلے دریا میں سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ حروف کی درجہ بندی ہے۔ حروف معانی اور حروف معانی حروف معانی کہتے ہیں جو اہم
و فضل کے مقابل میں آتے ہیں اور حروف معانی کہتے ہیں ان حروف کو جن کے لایو لکھ کی بنا کی جاتے لیکن خود کلمہ نہ ہوں
جیسے زید میں ز۔ د۔ یں۔ دوسری بات یہ ہے کہ حروف معانی کے مستقل نام ہیں۔ لکھ کے حروف ادنیٰ شمار کر لے گئے
وقت انہی اسما کے ذریعہ سے ان حروف کو تعبیر کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے ان اسما کو الفاظ جن میں کہتے ہیں یعنی وہ الفاظ
جن کے ذریعہ سے سمیات کو تعبیر کیا جاتا ہے جیسے حسب میں رض۔ رب۔ حروف معانی ہیں۔ اور مذا۔ را۔ با۔ الفاظ جن میں
ہیں۔ حروف معانی حروف ہیں لیکن ان کے اسما نیز الفاظ جن میں کے ہمارے ہیں۔ اختلاف ہے کہ کیا اسم میں یا حرف میں بعض
لوگ تو الفاظ جن کو حروف کہتے ہیں جیسے کہ ان کے آہستہ آہستہ لیکن تاخیری صاحب نے ان کو اسم قرار دیا ہے اور دلیل یہ دیتے ہیں
کہ اسم ہونے کے لئے تین چیزیں ضروری ہیں۔ ایک یہ کہ تعریف اسم اس پر صادق آئے۔ دوسرے یہ کہ اس میں اسم کے خواص
پائے جاتے ہیں۔ تیسرے یہ کہ فعل اور حرف کی اس میں غلطی ہو لہذا الفاظ جن میں یہ تینوں چیزیں موجود ہیں لہذا الفاظ جن میں
کو اسم قرار دیا ہے۔ اسم کی تعریف تو ایسی طور صادق آتی ہے کہ اسم اس کو کہتے ہیں جو من مستقل پر دلالت کرے
اور تین ناموں میں سے کسی ایک نہ ان کے ساتھ مقرر نہ ہو۔ یہ تعریف الفاظ جن میں پائی جاتی ہے۔ مثلاً الفاظ جن
میں سے الف ہے۔ اسی کے معنی ہیں۔ ا۔ یہ من مستقل یا لغو صیغہ میں کہیں لکھا اس کو سمجھنے کے لئے ہم ضمیر کی طرف متوجہ

وما روی ابن مسعود انه قال من قرأ حرفاً من كتاب الله فلا حسنة والحسنة مائة الف
لا اقول التحريف بل الحرف ولا حرف وميم حرف فالوادب غير المعنى الذى اصطلمح
عليه ان تخصيصه به منقوع مجتزأ دليل لمداد المعنى اللغوى ولعلنا ساء باسم مذلوله ؟

ترجمہ :- اور جو ان مستحویٰ روایت سے کہ ہر کلمہ کا ردو عالم علی الشیخ و سلم نے فرمایا کہ جس نے کتاب اللہ میں ایک
حرف پڑھا اس کو دنیا میں ایک سو گنا عیب ہوگی اور آخرت میں اس ایک کلمے کے بدلہ دس گئے نیکیاں ملیں گی۔ میں نہیں
کہتا کہ ائمہ ایک حرف سے ملکہ تین حرف ہیں الف بیا صفت ہے لام دوسرا ہم تیسرا تو اس روایت میں حرف سے مراد
اس کے اصطلاحی معنی نہیں اس لئے کہ حرف کے بصری معنی جدید اصطلاح ہے دوزانہ نبوی میں یہ تھی بلکہ
حرف سے اس کے معنی لغوی مراد ہیں اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور نے ان اصحاب کو ان کے دلول کے ہم سے ذکر فرمایا جو

باقیہ مذکور شدہ نہیں ہے اور یہ میں کسی زمانہ کے ساتھ ہی مقرر نہیں ہیں اور دوسری چیز بھی باقی جاتی ہے یعنی
اس کے خاص اس لئے کہ اسم کے خاص ہیں مثلاً تعریف تنکیر جمع تعریف باقی الف ظاہری میں سجدہ میں تعریف
بیسے الف تنکیر بیسے الف جمع الفات تنکیر کیف اور عیسوی چیز یعنی فعل اور حرف کی منفی میں یا زجانی
ہے اس لئے کہ جب آپ نے کہا کہ الف کے معنی مستقل یا المقومیت ہیں تو حرف کی الفی ہوئی اور جب کہا کہ کس زمانہ
کے ساتھ مقرر نہیں تو فعل کی الفی ہو گئی چونکہ الفاظ انہی کی تعریف معلوم اس میں زیادہ مشہور تھی جس کی وجہ
سے اسمیت کے بارے میں کچھ تعریف ہو گیا تھا اس وجہ سے خاص عامی اسم کی تعریف اور اس کے خاص کے لفظان
کو تا کوئی سمجھا اور اسمیت کی تائید میں دو بیت بڑے اصول کے قول کو ذکر کیا ان میں ایک تحلیل غوی ہیں -
جاءوا العنی البصری کے ساتھ گرو ہیں اور ابو الاعلیٰ البصری قراد سب میں سے ایک ہیں اور سیویہ میاں کو کلام میں تحلیل
کشت گرد ہے دوسرے ابو الاعلیٰ نادرسی ہیں یہ بھی کو کے بہت بڑے ائمہ ہیں تحلیل کا فعلی قریب ہے کہ ایک مرتبہ
درس دے رہے تھے دوزان درس انہیں نے اپنے طلبہ سے پوچھا کہ تم عرب کے حروف مبانی کا تلفظ کیسے کرتے ہو -
انہوں نے کہا فساد آہ زحاف تو نصیحتیں کیا لائے اسلئے میں جہیں تو اسرار ہیں اور میں تلفظ کرتا ہوں حق
بہت بدکت خود کھواس قول میں تصدیق ہے کہ الفاظ انہی اسماء میں حروف نہیں ہیں یہ سیویہ کی روایت ہے اور
ابو الاعلیٰ فادس کا قول یہ ہے کہ اس نے قرآن کی شکایت کرتے ہوئے کہا کہ گنگ یا حروف نندہ میں امار کرتے ہیں حالانکہ
یہ نندہ حرف ہے اور امار خاص ہے اسم اور فعل کا اور چلو اگر لوگ حرف نندہ میں امار کرتے ہیں تو اس کی بار میں
میں امار کا نام چاہیے کیونکہ اس کی بار اسم ہے خود کھواس قول سے بھی تصریح ہو گئی کہ الفاظ انہی اسماء میں حروف
نہیں ہیں ؎

ولما كانت مسمیة آخرها وحاداً انا وهي مركبة صلت تالیكون تادیة لها بالمسمی اول یقوع
 المسمی واستیارت الحمض لكان الاثنت لثقل الابداء بها وهي الفز لها العواول موقوفه ثبایة
 عز العرب لفقد موجبة ومقتضیة لكانها قابلية یا لا معضم فضله اذ لوقنا سب مبنی الاصل و
 لذلك قیل من وثی مجموعاً فیها بین الثباتین ولم یعال معاملة این

ترجمہ :- اور یہ الفاظ الجہ کے معانی حروف بسیط تھے اور یہ خود مرکب ہی اس لئے کہ الفاظ تہجی کا آغاز ان
 حروف سے کیا گیا تھا کہ سب سے پہلے جو یہ حروف میں پڑے وہ ان الفاظ کے سس کے ادائیگی جو اور جوالفک بلکہ ہر کو
 مانگ لیا اسودہ اس لئے کہ الف ساکن سے ابتداء دشوار ہے اور ان اسار جی کو سکون وقف ہوگا اور غایت حال
 ریں ہے جب تک کہ ان کے ساتھ حال نہ ہو کہ وہ حال کے نہ ہونے سے متعین اعراب بین معانی ثلثہ مفقود ہیں لیکن
 اور نہ درجہ کبریا اسرار اعراب کی تالیف اور صلاحت رکھتے ہیں اس لئے کہ سبب اصل کے ساتھ ثانیات جنس رکھتے
 اور سکون وقف ہی کی وجہ سے جس کی حالت اجتماع سائین بولاجاتا ہے اور آخر کو فتح و کراہیں جیسا معاملہ جنس کیا جاتا

نقصت پر :- باروی این مسعود الخ بر لوگ الفاظ تہجی کے حرف ہونے کے قائل ہیں۔ وہ تانین صاحب پانچواں
 کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ آپ کا الفاظ تہجی کو اسم کہنا یہ حضور کے قول کے منافی ہیں کیونکہ حضور نے فرمایا کہ میں شخص نے
 کتاب اللہ سے ایک حرف پڑھا تو اس کے لئے ایک نیک ہے۔ اور ایک نیک کا مرتب میں دس گنا ہوگا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ
 میں یہ نہیں کہتا کہ اس سے ایک حرف ہے بلکہ الف ایک حرف ہے اور لام ایک حرف ہے اور یم ایک حرف ہے تو
 دیکھو حضور نے الف اور لام اور یم جوالفاظ تہجی ہیں ان پر حرف ہونے کا حکم لایا ہے۔ لہذا آپ کا ان کو اسم
 کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ تانین صاحب نے اس اعتراض کے جواب دیئے ہیں۔ اقول یہ کہ ہمارے جوالفاظ تہجی
 پر اسم ہونے کا حکم لگایا اور اسم اصطلاحی ہے۔ اور جس حرف کی نفی ہے وہ بھی حرف اصطلاحی ہے اور حضور کے قرآن
 میں حرف لغوی مراد ہے۔ لغت میں حرف کہتے ہیں حرف کو کہو کہ تمام اسرار و افعال اور حروف طرف ان سے
 اولیٰ کہتے ہوتے ہیں۔ اب ہمارے قول اور حضور کے قرآن میں کوئی منافیات نہیں ہیں۔ اب یہی بات کہ حضور کے
 قرآن میں حرف سے مراد حرف لغوی ہے یہ کیسے مدلول ہو تو ہم جواب میں کہیں گے کہ متنبی بھی اصطلاحات میں
 سب حضور کے مدد میں ہیں۔ لہذا حضور کے قرآن میں حرف سے اصطلاحی کیسے مراد ہو سکتا ہے۔ حرف لغوی ہی مراد ہوگا
 اور وہ مراد جواب یہ ہے کہ یہ توصیف الشیء یا تعلیق بالشیء اور حسیۃ الدلیل یا اسم المدلول کے قبیل سے ہے یعنی معلوم
 ہاتھ ہیں کہ حضور کو قرآن میں حرف سے مراد حرف اصطلاحی ہے لیکن الفاظ تہجی پر مجاز ان کے حال میں الفاظ
 تہجی پر حرف ہونے کا حکم لگادیا ہے۔ لہذا حضور کے قرآن سے ہم پر کوئی اشکالی واقع نہیں ہوتا۔ تیسرا جواب یہ

کرام الخس کے کتب میں درج ہے کہ اس کتاب میں اسم مس کے ہیں یہ ہیں الف حرف بھی تیرہ کتاب کے قبل سے ہے یعنی جس طرح زید کا حین میں کتاب جس کے کا حکم لفظ الیہ پر نہیں ہے بلکہ مس زید پر ہے اسی طرح سے الف حرف میں بھی حرف ہونے کا حکم لفظ الف پر نہیں ہے بلکہ ہر لفظ الف اور مسی الف پر ہے اور مسی الف بالاتفاق حروف ہے ابتدا معلوم ہوا کہ الفا تا جی اسم میں حرف نہیں ہیں جو نکلے اس جواب پر یہ اعتراض پڑ سکتا تھا کہ بعض الفا ظاہر مفسرین ہوتے ہیں جیسے کہ من حرف جر اور ضرب فعل ماضی میں تو یہ دو کتاب کے یہ حال پر الف فلم نفعہ تڑوا اس وقت یہ جواب نہیں بنے گا۔ اسی وجہ سے قاضی صاحب نے اس جواب کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔

تفسیر ہو۔ ولما كانت مستنداً بالانجریال سے ہم الفاظ معمولی میں بحث ذکر کر رہے ہیں بحث کا حاصل یہ ہے کہ کسی سو قدر ایک سوال پیدا ہوتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ الفاظ اجماعی کے ملحقہ اور ان کی کتاب میں ان کے نفس کو سب سے پہلے قبول رکھتے ہیں تو اس کا قاضی صاحب نے اسے جواب دیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ سمیات صلب کے متبر حروف و حوالہ ہیں اور سمیات ہنس اور ان کے اسما مرکب ہیں لیکن ان کی تعداد و حق صرف تک ہی پہنچ جاتی ہے۔ حوالہ اسما ضمن الفاظ اجماعی کے حروف مادی کو ترتیب دینے میں یہی خاکہ رہا جس کا سب سے پہلے ان کے سمیات کا ذکر ہو جائے۔ دراصل الفاظ کلمے کی یہ کہ اور ان و غیرہ میں اس قسم کی ادائیگی مسامحہ کو اس بات پر مشروط کر دے کہ یہ الفاظ صرف کلام ہے۔ اب اس پر سوال پیدا ہوا کہ سمیات الف کے اندر کہ اپنے اس بات کو کہیں نہیں ملحوظ رکھا بعض آپ الف کی تعداد جزا سے کہیں نہیں کرتے تو جواب یہ ہے کہ الف کا اسمی سماں ہے اب اگر اس کو ترتیب میں لایا جائے تو جملہ اسماء السکن نامہ آتا جو کہ مستدرجہ ہذا اسم مستدرجہ کو دفع کر کے لئے جزء کو مشروط میں لائے۔ مگر نام ملکہ التحوال یہ بھی الفاظ اجماعی کی نحو ہی بحث ہے مگر سبلی اور اس بحث میں فرق یہ ہے کہ سبلی کلمہ بنایا اور اصل کی حیثیت رکھتی ہے اور دوسری بحث تبعیت اور قرعہ کی حیثیت رکھتی ہے۔ کہو کہ سبلی بحث عقلی اسما اور حرف ہونے کے اعتبار سے اور دوسری بحث اعراب و بناء کے اعتبار سے ہے اور اعراب و بناء قرعہ ہے اسم ظرف ہونے کی ہذا ایضاً بحث اصل کے اعتبار سے دوسری بحث قرعہ کے اعتبار سے ہے۔ اس بحث کا جھنڈا تین باتوں پر موقوف ہے۔ اول بات یہ کہ صلب اور سبلی کی تعریف کے بارے میں علامہ ابن حایب اور جرجور کا اختلاف ہے ابن حایب سبلی کی تعریف کا مناسب المعنی الاصل کا وضع غیر کر کے کرتے ہیں۔ اور جرجور مناسب المعنی الاصل کے مرتبہ ہیں اور عرب کی تعریف میں بھی اختلاف ہے۔ علامہ ابن حایب کہتے ہیں۔ المعرب المکرر الذی لم یشب معنی الاصل اور جرجور کہتے ہیں۔ المعرب الذی لم یشب معنی الاصل۔ تو کو ا علامہ ابن حایب عرب کی تعریف میں ترکیب مع الاصل کا الفاظ کہتے ہیں۔ اور مناسب بنا دہیں دو چیزوں کو ذکر کرتے ہیں۔ اول سانسبت مع معنی اصل دوم عدم ترکیب۔ ان چیزوں میں سانسبت کے اندر محض کمر دیتے ہیں۔ دوسری بات یہ کہ اعراب دوم معنی پر ہوتا جاتا ہے۔ ایک یہ کہ اسم کا اس حیثیت سے ہونا کہ اگر عوا ان کا تفاوت ہو تو اس کا قریب بدل جائے۔ دوم معنی وہ حرکت اعراب کہ جو نتیجہ معانی ثلث یعنی ذالیت اور رفع و کسب اور اضافت کا اور یہ بات یاد رہے کہ حرکت اعراب کا بالفعل تحقق کسی وقت ہو گا جبکہ اسم اپنے حال کے ساتھ مرکب ہو اگر ترکیب مع

مع الاعمال نہیں ہوگی تو اس حرکت اور اس کے مخالف جو عکس اب بھی کہہ لیا اور اختلاف جو باہر اور اس میں یہ ہے کہ اس میں عکس
مغرب میں حرکت اعراضیہ بالفعل کا اعتبار کرتے ہیں اسی وجہ سے مغرب کو عرب کی قید کے ساتھ مفید کرتے ہیں اس کے برخلاف
جو کہ وہ حرکت اعراضیہ بالحق کا اعتبار کرتے ہیں تبصری بات یہ ہے کہ سکون کی دو قسمیں ہیں اول سکون بنیاد دوم سکون
وقف و توقف کو عرب کے اندر بولا ہے اور اس سکون و توقف کی وجہ سے اگر اجتماع سکونیں لازم آ رہا ہو تو وہ درست ہے
اور سکون بنیاد میں جتنا ہے اور اس سکون بنیاد کے اور سے اگر اجتماع سکونیں لازم آ رہا ہو تو دوسرے وقت کو فرض دیتے ہیں جس سے
کہ اگر ان اور بولا ہو میرے سکون بنیاد کے اور سے اجتماع سکونیں جائز نہیں ہے اس وجہ سے خاتمہ کیا ہے اجتماع اس سکون
لا یقتضی الیقین یعنی سنی کے اندر اجتماع سکونیں: قال مغفرت ہے یہ جیسے مجھے کے بداد مجھے کہ الفاظ فحش کی رد
محال نہیں ہیں ایک حالت ہے ترکیب سے اس کی اور دوسری حالت ہے مخلوق سے اس کی پہلی حالت میں ترکیب ہر الفاظ
جو عرب کہتے ہیں جیسے یقین الالف گفتت الفاء وجعل الزاں الالف ابن سنا جب اس کے سے عرب کہتے ہیں کہ ترکیب
پائی جاتی ہے اور جو اس کے سے عرب کہتے ہیں کہ سنی اصل کے ساتھ نہایت نہیں رکھتے ہیں لیکن جس وقت مخلوق
الان ہو تو ان میں حاجب اس کو سنی نہیں گئے اور اس کا سکون سکون بنیاد میں گئے مگر جو اس کو عرب نہیں گئے اور اس کا سکون
سکون و توقف نہیں گئے ابن سنا: تو سنی اس لئے کہ یہ کہ عدم ترکیب ہے اور جو اس کے سے عرب کہتے ہیں کہ سنی
بصل کے ساتھ نہایت نہیں رکھتا ہے لیکن فی الزاں حرکت اعراضیہ ان الفاظ پر اس کے جس میں اس کی بہت حرکت اعراضیہ کا
تقصی نہیں یا باہر رہا ہے یعنی ہاں البتہ قبول کرتے کی صلاحیت موجود ہے تاہم صاحب جو کہ تاہم کہ ہے
اور ان کے مسلک کو اس سے بنانا نہ اس طرح کہ ہے کہ عباد اور قات ان میں اجتماع سکونیں جو رہا ہے اور مستحق
بھی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سکون و توقف ہے اگر سکون بنا جو تا تو اس طور پر اجتماع سکونیں نہ ہوتا بلکہ
آخری حرف متحرک ہوتا مسطور کہ زاء اور مولاء کے اندر آخری حرف کو حرکت دی گئی نہیں جب عباد اور قات
کے ساتھ ان جیسا حال نہیں آید تو معلوم ہوا کہ قات اور صا مغرب ہیں اور ان کے اندر سکون سکون
وقف ہے کسی کے اشکال کیا کہ صاحب قاضی صاحب جو کہ مسلک کی تائید کرتے ہیں اسی طرح ان کی عبارت سے خلص
ابن صاحب کا مسلک بھی حق سمجھیں اگر باہر کہ جو کتابی عبارت میں فرماتے ہیں کہ ہم عالم علیہ الصلوٰۃ و التوقیر منہ
عن العرب یعنی یہ الفاظ بھی مخالفین العرب ہیں اور مخلوق عن العرب مستلزم ہے بنا کو جس مصنف کی عبارت
سے ابن صاحب کے مسلک کی تائید ہو گئی۔ جواب یہ ہے کہ العرب سے حرکت اعراضیہ مواجہہ کو ان لام مؤخر امراد
نہیں اور جب کو ان لام مؤخر امراد میں تو ان میں حاجب کی تائید نہیں ہوگی۔

ان میں سے کیا تھا لہذا کانت عنہ الکلام ولسا لظہا التي توكب منها انتقلت السو با نفاة منها انفاة
 لما تحمى بالقلم ان وتبينها على ان المتلو عليهم كلام منظوم مما ينطقون منه كلامهم فلو كان من عند
 غير الله تعالى لسا يخفى واعن اخرهم مع نظا هم وقوة فصاحتهم عن الايتان بما يد اية وليكون
 اول ما يقهره الاسماع مستقبلا منوع من اليج الاذان لفظا باسما والمخرن محقق من خط ودر من
 فاما من الرامى الذي لم يخالط الكتاب فستغرب مستبعدا خارقا لمعاداة كالكتابة وتتمدة شيئا
 وقد ارضى في ذلت ما يخفى عند الاديب الارب الفائق في فنة وهو ان اورد في هذه الفوا تم اربعة
 عشر اسما هي نصف اسماء حروف المعجدة لان لم تعد فيها الالف حروف ثمانية وتسع وعشرين
 سورة بعدد ها اذا عد فيها الالف مستعملة على انصاف النوع ها

ترجمہ: پھر جو کلمہ الفاظ انجی کے معانی کلام کو اردو اس کے حروف سے ملے جن سے کلام کو ترکیب دی گئی اس
 کے سورۃ کے حروف میں ان اسماء انجی کے ایک حصہ کو لے آئیں۔ ان لوگوں کو یہ یاد کرے کہ جس میں قرآن کریم کے ذریعہ
 پہنچے وہ ایسا اول اس بات پر متنبہ کرے کہ جس قرآن نہیں سمجھا یا نہ سنا ہے۔ نہیں حروف سے ترکیب ہے جن سے تم نے
 کلام کو ترکیب دیتے ہو پس اگر غیر اللہ کی وجہ سے تو ان حروف فصاحت اور باہمی تعاون کے اور جو سب کے
 سب اس کا مثل لانے سے عاجز ہو کر رہ جائے گا اور اس لئے جو الفاظ انجی کو شروع میں آئے ہیں ان کے سورۃ کے سب سے
 پہلے جو کلمات کا نول میں پڑیں مستقل اسماء کی نوعیت اختیار کریں جو کلمہ الفاظ انجی کا لفظا صرف ان لوگوں کے
 خاص ہے جنہوں نے کلمہ پڑھا ہے سب سمجھا ہو اور ان شخص سے جو بالکل ان پڑھ ہو اور کسی کاتب کی جو ایک دفع
 ہو یہ لفظ فارسیہ لفظ فارسی عبارت ہے۔ بالخصوص، یکا اس نے اپنے اس لفظ میں ان چیزوں کو جس میں لفظ لکھا
 ہو جس سے اپنے کو کامیاب کر سکیا ہو اور یہ بھی عاجز ہو رہا ہو اور وہ جائے اور وہ رعایت میں اس کا اول سور میں جو الفاظ لکھے
 ہیں جو سور سے الفاظ انجی کا نصف حصہ ہیں لفظ کو مستقل حقیقت دی ہو جائے اور جس سور میں جس مذکور میں ان
 سورتوں کے الفاظ انجی پائے ہیں اور انیس سورتوں میں واما ان الفاظ انجی کی مجموعی تعداد کے مطابق ہے ہر ایک
 لفظ جو مستقل حرف لکھا گیا ہو اور پھر مذکور میں ہیں یا اس شان کے کہ ان میں لفظ م حروف کی دوسری آدھی
 قسمیں آگئی ہیں

تفسیر: ہم ان میں سے کیا تھا کانت عنہ الکلام تم یہاں سے صحیح تر بحث میں الفاظ انجی کو اول سور میں لانے کی

وجہ اور اس کا نام و بیان کرتے ہیں کہ اس کے اندر جانا اس کی تین و تیس بیان کی گئی ہیں۔ اول وجہ یہ کہ یہ الفاظ تہجی نام میں سوزنوں کے اور اگر میں اس میں کو حقیقت تہجی بر تقدیم کیا جاتا ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ تہجی وجہ یہ کہ یہ مقدمہ میں دلائل بالماجاز کا یعنی دلائل بالماجاز کو ایسی تہجی ہے لیکن مصنف ان میں سے صرف آخر کی وجہ ذکر کر رہے ہیں۔ اس کی توجیہ آپ کے سامنے آجائے گی۔ چنانچہ مصنف پہلی وجہ اس طور پر بیان کرتے ہیں کہ یہ الفاظ تہجی کے سمیات کلام کی اصل اور اسے حروف مفردہ میں ہیں سے کلام کی ترکیب۔ چنانچہ اس کے تہجی الفاظ تہجی کے مجموعہ کو سورہ کے شروع میں ذکر کر دیا اس کا مقصد ان لوگوں کو خواب غفلت سے بیدار کرنا تھا۔ جن کو قرآن کے ذریعہ صیغہ دیا۔ اور ان کو اس بات پر تہذیب کرنا مقصود تھا کہ یہ قرآن پاک میں ان کی حروف سے مرکب ہے جن حرفوں سے قرآن کلام کو ترکیب دینے پر ہیں اگر غیر اللہ کی جانب سے ہوتا تو سب کے سب اس کا مخل لانے سے عاجز ہوتے۔ باوجود کہ یہ فصاحت و بلاغت کے اندر ایک بہت بزرگ دست پایہ رکھتے ہوئے تھے لیکن جب قرآن کا مشعل لانے سے عاجز ہونے کے نتیجہ کو کہ یہ غیر اللہ کی طرف سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے۔ اور جب اللہ کی جانب سے ہے تو اس پر ایمان نادر میلان ہر اس سورہ میں اللہ نام بلند تر اس کا ہے اور وہ اس سے سورہ مقدسہ کو کہ اگر استغفر اللہ ہوئے تو معجز برپا ہونے لگے کہ تمام سورہوں کے شروع میں الفاظ تہجی کا مجموعہ ذکر کیا گیا ہے حالانکہ بعض سوزنوں کے اندر الفاظ تہجی بالکل نہیں ہیں اور بعض سوزنوں میں ہیں جو تہجیوں میں بلکہ ایک ہی جہ سے ہیں۔ استغفر اللہ تو ہر سورہ میں ہے۔ کہ جس میں میں ہر سورہ میں ہے کہ جو کہ امتحان کا قرینہ اس سے اٹھتا ہے۔ حقیقت کے شروع میں کوئی چیز لائی ہی نہیں برائی۔ ہاں بعد ذہن ملاحظہ ہو سکتا ہے مگر شروع کے درجہ میں تہجی صاحب نے جو پہلی وجہ بیان کی ہے اس پر واضح ہے۔ آخر اس پر ہے کہ تہجی صاحب نے وجہ بیان کرتے ہوئے فرمایا کہ الفاظ تہجی الفاظ کے لئے لائے گئے ہیں۔ یعنی الفاظ تہجی الفاظ تہجی پر دلالت کرتے ہیں یہ کہنا درست نہیں۔ اس لئے کہ الفاظ تہجی تو وضع کئے گئے ہیں اپنے سمیات کے لئے اور یہ لفظ تہجی موضوع لہ پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا الفاظ تہجی اپنے سمیات پر دلالت کریں گے۔ ایسا ظاہر کیجئے دلالت کریں گے۔ جواب یہ ہے کہ اپنے سمیات پر دلالت وضع ہوئی اور ایسا ظاہر تہجی پر دلالت عقلی ہوگی اور دلالت عقلی تو ایک نہیں بلکہ متعدد ہوتی ہیں جیسے کہ دیوار کے چھوٹے سے ایک کھانے کا دار سنی یہ اور اور دلالت کرتی ہے اس بات پر کہ دیوار کے چھوٹے سے دیوار کے چھوٹے دیوار اور لوگ وہاں اکٹھے ہیں اور کوئی شخص ہے جو وہاں کارہ ہے اور اس کے پاس کائے کا سامان بھی ہے پس جس طرح صوت غما، متعدد چیزوں پر دلالت کرتی ہے اسی طرح یہ الفاظ تہجی عقلی الفاظ تہجی وغیرہ پر دلالت کریں گے۔ دلیل کوئی لالہ، ایقرہ الاسلام، اگر اس دوسری وجہ کے سمجھنے سے پہلے دہا تہجی سمجھ لیجئے۔ اول یہ کہ مصنف نے قرآن کے اندر کتابت کا لفظ بعض کثرت اور غرات کو ظاہر کرنے کے لئے ذکر کیا ہے اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ حضور کو تہجی تھے۔ دوسری بات یہ کہ لفظ سمیات مرکب میں اور اوصاف یا موصولہ یا زائدہ سے اس کے اندر حرف لاکھ مود کر دیا گیا ہے۔ فرما اب اس کا مرکب عبارت انداز لاشل ہو گا۔ جماعہ اس کو کثرت استتار مانئے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں اب بعد کو حکم سابق سے منقش کر کے پورا ہے۔ بعد اس حکم سابق کو علی وجہ الاتم بات کہ اب اس کے بعد کے اب

میں جنہوں نے اعراب پڑھے تھے ہیں یعنی رفع، نصب، جر اور یہ جنہوں نے حائقیں موقوف ہیں ان کی حالت یہ بھی اگر
 مخصوص ہوگا تو اس کا ابدالہ وقوع ہوگا اور اگر رائہ ہوگا تو ابجد و درجہ و کلا ب تاقی صاحب کی بات تھے۔ تاقی
 صاحب الفاظ تہجی کو ستر وقوع میں لانے کی ایک وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ الفاظ تہجی کو شروع میں اس لئے لایا
 گیا تاکہ سورۃ کا سب سے پہلا کلمہ جس طرح کے کائنات میں پڑے وہ مستقلاً عجزاً ایک نوعیت اختیار کر لے
 اور یہ اس طور پر کہ حضورؐ کو بالکل اسی تھے کسی مضمون نگار و غیرہ سے آپ کی کوئی ملاقات نہیں تھی اور الفاظ
 تہجی کو ادا کرنا صرف اس شخص کا کام ہے۔ جو درس و تدریس کی لائن میں رہا ہو اور اس کے کتابت سے بھی ہو
 پس جب حضورؐ کی زبان سے الفاظ تہجی ادا ہوئے تو اس بات نے ایک تہجیب اور امتیاز پیدا کر دیا اس جیسا
 فی یہ کلام کہے اور اگر رہا ہے حالانکہ کوئی بھی ایسا کلام ادا نہیں کر سکتا جس طرح کہ کتابت نہیں کر سکتا ہے
 پس جب کوئی ایسی نہیں ادا کر سکتا ہے تو اس سے اعجاز ثابت ہو گیا قرآن پاک کا اور اس سے پھر کلام ہونا بھی
 ثابت ہو گیا کیونکہ جب کوئی ایسی نہیں ادا کرتا تو حضورؐ بھی ایسی ہی وہ بھی اپنے پاس سے نہیں لائے ہوں گے
 بلکہ اللہ تعالیٰ سے لے کر آئے ہیں۔ ان دونوں وجوہوں میں فرق یہ ہے کہ پہلی وجہ سے قرآن کافی نفس اعجاز
 ثابت ہوتا ہے اور دوسری وجہ سے اس کا اعجاز بالعبت الی ملحد ثابت ہوتا ہے لیکن دوسری وجہ میں تاقی
 صاحب نے جو فرمایا کہ فاما ان الای الذی تم یراھا الکتابہ مستغرب اس موقع پر ایک نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ وہ سب
 ہے کہ قرآن نے حضورؐ سے نہ اس میں کسی بھی سے لکھا پڑھا نہ سیکھ لیا ہو اور کوئی کو اس کی خبر نہ ہوئی ہو اور جب کھانا
 پڑھا نہ ہو تو ان الفاظ تہجی کا ادا کرنا کیسے ہو جب اعجاز ہوگا اس کے درجہ اب ہیں۔ ایک جواب قویہ ہے
 کہ مومنوت میں سارے عرب کے اندر صحت دریا میں پڑھے لکھے تھے اور ان میں بھی پڑھنے پڑھنے کے کا دور دورہ
 نہیں تھا۔ لہذا وہاں بھول کا ذکر کیا ہے بڑوں کو بھی لکھنے پڑھنے سے کوئی نفاذ نہیں تھا پس حضورؐ کے سامنے یہ شوق
 انکا کہ اعتراض کرنا تو کیا اپنے زانو زانو قرآن کو قیاس کرنا ہے اور قیاس اطل ہے لہذا اعتراض باطل ہے۔
 دوسرے جواب سے پہلے آپ تین باتوں کو ذہن نشین کر لیجیے۔ اول تو یہ سمجھئے کہ حروف علم کا فائدہ اس کے نزدیک
 ۲۹ حرف ہیں ان میں سے پہلے الف ہے اور سب سے آخر کا یاء اور ابوالعباس کے نزدیک ۲۸ میں سے پہلے
 پہلے مارے اور آخر میں ی سے کوئی ابوالعباس الف کو حروف سب سے پہلے دیکھتے کرتے اور کا نذر الناس الف کو بھی
 حرف شمار کرتے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ ۲۹ سورتوں کے اندر انہی حروف مقطعات کو شمار میں لایا گیا ہے۔
 سورتوں میں تو تمام ۲۸ سورتوں میں ان کا اور ایک سورۃ میں نہیں اور ایک سورۃ میں بعض اور ایک سورۃ
 کے اندر ایک اور دو سورتوں میں قسم اور ایک سورۃ میں قسم اور ایک سورۃ میں قسم اور چھ سورتوں میں
 قسم اور ایک سورۃ میں قسم اور ایک سورۃ میں قسم اور ایک سورۃ میں قسم اور ایک سورۃ میں قسم۔ ان تمام
 الفاظ تہجی کا مجموعہ ۶۱ کی تعداد کو میری غیبت ہے لیکن مکررات کو ساتھ لے کر بعد ازیں ہے۔ تیسری بات
 یہ ہے کہ صفات کے اعتبار سے حروف کی جنس تقسیمات ہیں وہ کلام تقسیمات ان میں تیسائی بغضاً نہیں
 ہیں بلکہ ایک تقسیم کے اقسام دوسری تقسیم کے اقسام کے ساتھ جمع ہو سکتے ہیں۔ مثلاً حروف مہموں مثلاً

فذلک فی الجہوسۃ وہی بالضعف الاستعداد علی تخریجہ و یجمعہا استثنائاً من شخصہ نصفہا
 انحاءاً والہاء والصاد والسين والکاف ومن ابواب الحروف نصفہا یجمعہا من یقتضی من
 الشدیدۃ ثلثا بیتہ المجهولۃ فی اجدت حقیقت اربعۃ شیعہ القضاۃ ومن ابواب الحروف
 عشرۃ یجمعہا خمس علی قدر ومن الطبقة التي علی الصاد ونساء والنطاء نصفہا ومن ابواب
 المنقحۃ نصفہا ومن القفلۃ وہی حروفی نصفہا عند خ وجہا و یجمعہا قد طبع نصفہا
 لاقل نقلہا ومن الثینتین الیاء لا یما قس ثلثا ومن المستعینۃ وہی التي یقعہا نصفہا
 بحالی الحرف الا علی وہی سبعة القاف والصاد والطاء والنحاء والغین والفاء والنطاء
 نصفہا لاقل ومن ابواب الحروف نصفہا نصفہا نصفہا

ترجمہ: ہذا فی الجہوسۃ سے ان حروف میں سے جو بحالہ اپنے حروف پر ضعیف ہونے کے اور جن میں شخصہ
 نصفہا یعنی اندر جمع کر کے نصف کو نہ کیا گیا یعنی ما بارہا ہا و صین اور ثانیہ کو اور ان جہوسہ کے خلاف
 جسے جہوسہ میں ان میں سے نصف کو نہ کیا گیا اور ان نصف کا بھی وزن نہ سمجھے۔ اور آخرت پر یاد میں سے جو
 وجہت طفق میں آئے ہو رہے ہیں یہاں لے گئے جن کو طفق ش کی ہے اور ان آٹھ کے علاوہ جو حرف
 ہیں ان میں سے ان سے لے گئے جن کا مجموعہ جس علم ہر دے اور حروفی طبقہ میں صائرہ اور حروف میں سے
 نصف کو نہ کیا گیا اور بغیر صفحہ میں سے آٹھ کو نہ کیا گیا۔ اور قفلہ میں سے یعنی ان حروف میں سے جن کے
 نکلنے کے وقت استنباب یا جائے اور ان میں سے طبع کو لکھ جائے سے نصفہا نقل کو نہ کیا گیا اور نقل سے
 کیا کہ طبع میں اور حروف ہیں یعنی اور یا رہ میں سے یا کو نہ کیا گیا اور میں نقل کر کے اور حروف منقحہ میں
 کیا اور ان میں سے کو نہ کیا گیا ہے ان کے علاوہ سات ہے۔ تان صادر فار خارجین مضاف ان میں سے
 نصفہا نقل کو نہ کیا گیا۔ اور باقی نصفہا میں سے بھی نصف کو نہ کیا گیا

ترجمہ: گزشتہ کے ساتھ جو ہو سکے ہیں مثلاً ایک حرف حروف جہوسہ میں سے بھی ہے اور وہی مثلاً یہاں
 جہوسہ کے ہے۔ نیز میں بھی لکھ کر ناگاہی میں حروف آئے۔ آذانی کا لفظ استعمال کر کے اور استنباب کے ہے نصف
 کر اور نصف کی روشنی میں نصف حقیقی اور نصف تقریبی نصف حقیقی تو اس آٹھ کے کو نہ کیا گیا۔ اور حروف
 کو نہ کیا گیا اور یا رہ میں سے ہر ایک کو نہ کیا گیا اور نصف تقریبی کو نہ کیا گیا جو حروف مضاف

اگرچہ اب وہ لفظ حقیقی ہے کہ ادب یا کچھ نیچے ہو جیسے ، کا ادب یا جن یا چار تا مئی کی عبارت میں لفظ عام مفہوم رکھتا ہے خواہ حقیقت ہو یا محال۔ اب جواب لیتے۔ جواب یہ ہے کہ ہم مطلقاً الفاظ اجماعی کے نطق کو موجب اجماع قرار نہیں دیتے۔ بلکہ موجب التجا و زیادت بات ہے کہ اولیٰ صورت کا اندر وجود الفاظ اجماعی جو صرف علم کا لفظ حصہ ہیں۔ نیز اولیٰ اقسام کا قول لیا جائے ۲۱۔ سو قول کے اندر اس انداز تصور کی زبان سے ادب کو جسے اس کی اپنی صورت و حرفت میں تمام اقسام حرفت کی ادبی اور علمی نفسیں آگئی ہیں۔ اور پھر ۲۲۔ سو قول کے اندر لائے گی یہ حکمت ہے کہ یہ حرفت علم کی اس اتحاد کے مطابق ہو جائیگی جو کائنات الناس کے نزدیک ہے اور اس انداز سے لاکر اس لئے موجب التجا و زیادت کہ اس سے جہت برآزب اور کامل فی الغریبہ بھی عاجز ہے اور جب کامل فی الغریبہ اس فرقہ پر اسرار کرنا اس لئے موجب التجا و زیادت اس عیسائی و انجیلی ہونا اگر برقیہ منصفین حضور سے تصور سازگار ہو جائے تو یہاں لفظ موجب التجا و زیادت مقرر کا اعتراض لیا تو اہل علم کے لئے یہ سبب اعتراض تو مطلقاً لفظ پر تھا اور یہاں لفظ سے وہ لفظ مراد ہے جس میں یہ سبب رعایتیں کی گئی ہیں۔

نقشہ ۱۳۹۔ خاکبر من المسموت الخ۔ اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ اقسام صفات کے آدھے آدھے الفاظ ان چوتھ میں کس طرح برائے گئے۔ فرماتے ہیں کہ صفت حرفت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک ہوسہ اور ایک مجبورہ۔ ہوسہ ان حرفت کو کہتے ہیں جن کا الفاظ خارج کر کے نہ ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس نہ کرتی ہو بلکہ ادائیگی بھی ہوتی ہے اور سانس بھی چلتی رہے۔ اور مجبورہ ان حرفت کو کہتے ہیں جنکا اعتماد خارج برقوی ہو یعنی ان کی ادائیگی کے وقت سانس رک جاتی ہو۔ اور جب اتنی زور دار آواز ہو کہ سانس تک جائے تو آواز میں ہیریدہ ہو جیسی کہ اس کو تصور کرنا چاہیے ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جو آواز سے یہ نکلنے ہے یا لفظ کی ادائیگی اس بوری آواز کو گھیرے یعنی لفظ بوری آواز سے ادب کا ادب یا آواز کے بعض حصہ سے ادائیگی ہوگی اگر بعض حصہ سے ادائیگی ہے تو سانس نہیں رہے گی۔ اور آواز اس صورت میں کہ دوسرے کے ساتھ نکلے گی۔ لفظ جو حرفت اس آواز سے نکلیں گے ان کو ہوسہ کہاجاتے گا اور جب بوری آواز سے ادائیگی ہوگی تو سانس رک جائے گی اور آواز قوت کے ساتھ نکلے گی لفظ جو حرفت ان آواز سے نکلیں گے ان کو مجبورہ کہاجاتے گا۔ حرفت مجبورہ میں جن کا مجموعہ مستحکم نصف ہے اس کا ترجمہ یہ ہے کہ صفت یہ تھوڑے الخ و آواز کی گرجی نصف۔ ان میں سے آدھے حرفت ہیں مجبورہ میں مذکور ہیں آدھے ہیں عا۔ بارہ صادر ہیں۔ کات اور ان میں سے کتہا و لقیہ و حرفت مجبورہ میں سے ہیں اور ان کے کتہا نصف ان چوتھ میں مذکور ہیں اولیٰ نصف صرف کا مجموعہ ہے فی الغریبہ امر۔ اس طرح صفت حرفت کی دو سری تفسیر کے اعتبار سے دو قسمیں ہیں۔ مستعدہ اور خود۔ مستعدہ وہ مجبورہ میں فرقہ ہے کہ مجبورہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور مستعدہ کے اندر آواز دھکتی ہے اور ایسی ہی ہوسہ اور خود میں فرقہ ہے کہ ہوسہ کے اندر سانس رک جاتی ہے اور زیادت بیان یہی چاہیے کہ کبھی آواز جاری رہتی ہے اور سانس رک جاتی ہے جیسے ضیق اور فساد کے اندر اور کبھی سانس جاری رہتی ہے اور آواز رک جاتی ہے جیسے کتہا اور تار کے اندر۔ جب یہ بات ہے تو مجبورہ اور مستعدہ

ومن حروف البدل وهي احدى عشر على ما ذكره سيبويه واختاره ابن جني ومجموعها احدى عشر حرف
منها السننة اثنتي عشرة التي يجمعها اهل طبرستان وقد زاد بعضهم سبعة اخرى هي اللام في اصل
والصاد والظ اعرف في صراط وزرط والفاء في جلف والعين في عاصي واثناء في شرف واللام والباء
في باسك حتى حصلت ثمانية عشر حرف ذكر منها السننة المتكوفة واللام والصاد والعين

ترجمہ: اء اور حرف بدل میں سے تین کی تعداد سیبویہ کے ذکر اور ابن جنی کی پسند کے مطابق کیا گزری ہے اور ان کا
مجموعہ احدى عشر ہے جنہوں نے گئے جو مشہور ہیں اور اهل طبرستان کا لفظ ان کو باسک ہے اور بعض نے حرف بدل میں سنا
حرف اء اور ظ ہا دینے ہیں اور وہ امیئل کی لام اور ہا و ز را ط کی ہا اور ز را و ج و ف کی ہا اور عین کی عین اور ظ و ع
الذو کی ہا اور باسک کی باء سے نواس اتفاق کے اعتبار سے حروف بدل کی تعداد اٹھارہ ہے کہ جو سب صحیح ہیں یہ فن اٹھارہ میں
سے نوڑ کر گئے ہیں مگر ہا و ز را ط اور صا د اور عین

دینیہ مد گذشتہ کے دربان علوم و خصوص بن دہ کی نسبت ہے۔ ارہ اجتماع دونوں کا اجلاز قطع کے تحت میں۔ اور ارہ
الفرق کاف اور تاء کہ یہ شدید ہیں مجبور نہیں۔ اور باقی اس کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ مجبور میں تبدیل نہیں۔
حروف شدیدہ اٹھ ہیں جو وحدت طبقہ کے اندر رہتے کر دیے ہیں ان میں سے دس لٹچور میں پائے جاتے ہیں۔ ان میں کو
حسن علی نون کے اندر جمع کر دیا گیا جس کے معنی ہیں کہ وہ اس کی مدد پر شجاع ہے ایسے ہی اقسام صفت میں مطبقہ لٹچور
کو کہتے ہیں جن کی دایک کے وقت غریبان کا کچھ حصہ تالو کے قریب والے حصہ سے مل جاتا ہے اور غریبان حروف کو کہتے ہیں
کیونکہ دایک کی بقول زبان اور معانی حصہ تالو سے نہیں ملتا ہے بلکہ تالو اور زبان کے درمیان میں کٹاؤں اور جس سے حروف
طبقہ تین ہیں۔ صا، طا، ظا، زان، بن سے دو لٹچور ہیں مذکور ہیں صا اور طا مار زلفیہ جو صفت ہیں یعنی ان تین
کے علاوہ حروف لٹچور سے آگے لیا اور وہ ہیں۔ الف، لام، سیم، ما، کاف، باء، عین، سین، حاء، ذات، نون
اور صفت حروف کے اقسام میں سے تلفظ اور میں ہے۔ تلفظ ان حروف کو کہتے ہیں جو اضطراب کے ساتھ نکلتے ہیں اور میں ان
حروف کو کہتے ہیں جن کی دایک بہت آسانی کے ساتھ ہوتی ہے۔ حروف تلفظ یا تین ہیں جن کو تالو کا کلہ جامع ہے جس کے معنی
میں کھول چیز پر لگایا۔ ان میں سے صنف اول یعنی دو کو لے لیا گیا یعنی طا، اور ثانی قبیل میں ہے کہ بہ نسبت
دوسرے اقسام کے ان حروف سے کلام کو کم کرب کیا جاتا ہے۔ اور میں کے اندر زحرف میں یا۔ اور دائرہ بیان الف کا اعتبار
نہیں کیا۔ تاہم کہنے کے لفظ حرف متعلق ہی نہیں ہے اور یا اس لئے کہ وہ یا اور و او کے بدلے میں آتا ہے۔ پس جب بعض
حد کا ذکر جو کہ تو علم کے کو کہی کہ ضرورت لٹچور میں سے یا کو لیا گیا۔ یا کے لینے کی وجہ سے کہ یا بہ نسبت
وہ کے کم قبیل ہے اقسام صفت حروف میں سے مستفید اور خفیفہ بھی ہیں۔ حروف مستفید و حروف ہیں جن کی دایک

و ما یبدئ غمی شمله ولا یدغمنی للقارب فی خمسة عشر الحقة والماء والعین والشا والطاء والم والباء
والحاء والغین والفاء والشین والزی والفاء والواو ونصفها النقل والهمزة فیها وطرقت
عشر الحاقبة نصفها الاكثر للحاء والفاء الحکاف والراء والسین واللام والنون لما فی الراء غم من
الحقة والفصاحة ومن الاربعة التي لا تدغم فیها یقارب ما ویدغم فیها مقدار ما وھی الیم والراء والشین
والفاء نصفها

ترجمہ :- اول حرف میں سے جو اپنے ہم خروج میں مدغم ہوتے ہیں اور قریب الخروج میں مدغم نہیں ہوتے اور جن کی تعداد
پندرہ ہے ہنو حاء، عین، فاء، طاء، یاء، زاء، حین، ظاء، عارضین، نون، فاء، و نصف اقل کو لے لیا گیا اور جو
سورن اپنے ہم خروج اور قریب الخروج دونوں میں مدغم ہوتے ہیں وہ باقی ماند تیرہ ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لے لیا گیا
یعنی حاء، زاء، نون، طاء، سین، لام، قل کو اور نصف اکثر کو اس نے لیا گیا ایک ادغام میں سخت بھی ہے اور فصاحت بھی
اور ان ہمارے سے علاوہ قریب الخروج حروف کا مدغم نہ ہونے بھی محکم علم نہیں ہے یعنی یم اور نون اور سین اور فاء میں
سے نصف کو لے لیا گیا

دقیقہ ملاحظہ کیے کہ آواز تالیف کو یک جاتی ہے اور مختلفہ وہ ہیں جن کی آواز نہیں کو یک جاتی حروف مستعربات
حرف ہیں، قاف، صاد، طاء، عارضین، فاء، عطاء، ان سات میں سے نصف اقل ہیں جن کو لے لیا گیا یعنی ان سات
طاء اور مختلفہ ان سات کے محمولہ ۲۳ حروف ہیں ان میں سے گیارہ کو لے لیا گیا اور وہ گیارہ الف، لام، میم، نون،
کاف، باء، یاء، عین، سین، حیم، نون ہیں،

تفسیر :- اس حروف البدل کا اور ایسے ہی صفت حرف کے اقسام میں سے حروف بدلیں حروف بدل ان حروف
کو کہتے ہیں جو دوسرے حروف کے عوض میں آتے ہیں حروف بدل کی تعداد زحشری نے تیرہ بیان کی ہے لیکن سیدویر
نے گیارہ کی تعداد ذکر کی ہے اولاً اس کو اس نے اختیار کیا ہے ان گیارہ حروف کا جو عارضہ طرک ہے اب ان میں سے جو
کھان چر دیں لی گیا ان چار کو جو عارضہ صحن ہے حروف بدل میں بدل کر کے شکل بدل ہے کہ غامزہ واؤ سے بدلا بولے
جیسے او اصل جس کی اصل قواصل ہے اور صیم بدلا بولے یا شدہ سے جیسے ابو ملج اصل میں تھا ابو علی اور رال
بدلا بولے تاہم جیسے فزہ اندر اجڑ معا ان دونوں کی اصل تھ فزہ اور اجڑ معا اور طاء بدل میں آتا ہے تاہم
جیسے اسلم اصل میں تھا اسلم اور دا عوض میں آتا ہے یا کہ جیسے موش اصل میں تھا یقیناً یقین سے اور ابو غرض
میں آتا ہے واؤ کے جیسے سیقات اصل میں تھا سو قات اور دا عوض میں آتا ہے واؤ کے جیسے حن اصل میں تھا

دوسرے اور تیسرے عوص میں آداب داؤ کے جیسے نم اس میں تھا فوہ اور نون عوص میں آداب لام کے جیسے اھن اس میں اصل
 اور بار عوص میں آداب ہمز کے جیسے برقت اصل میں تھا رقت اور لاف عوص میں آداب واؤ اور بار کے جیسے باغ
 اصل میں تھا بیٹے اور قال اصل میں تھا قول اس کے بعد تاقی صاحب کے آپ کے بعض دنگوں نے حروف ابدال پر سات کا
 اظہار کیا ہے ان سات حروف کی تفصیل یہ ہے کہ بار اعیال میں بلا سوائے نون کے کیونکہ اعیال اصل میں تھا
 اعیال بعض لوگوں نے اس کو مفرد صفر مانا ہے اور بعض نے بیٹے آداب اعیال کی جیسے لیکر جمع بواں کو اصل ہوگی
 اعلیٰان پھر تفسیر کردی کہ اور اعیالان ہوگی۔ نون کو لام سے بدل دیا تو اعیالین ہوگی۔ دوسرا حرف سوا صراط میں اور
 تیسرا حرف زانوہ میں یہ دونوں عوص میں ہیں اس میں کے دونوں کی اصل تھی سر جا چوہا حرف زار سے جوت ہیں۔
 یہ بدلایا ہے تاکہ کیونکہ اس کی اصل فعل جدت اور باغواں حرف میں ہے اھن میں بدلایا ہے ہمز سے کیونکہ اھن
 کی اصل فعل کوکون اور جفا حرف ہے تادارو غا اھن میں بدلایا ہے تاکہ کیونکہ اصل میں تھا زوہ اھن اور دوسرا قول
 حرف ہے بار یہ بدلایا ہے ہم سے جیسے ہسکہ اس کی اصل تھی ما سکہ اب یاد حرف سیور سے دگر وہ اور یہ سات مل
 گھرہ اور گئے انہ میں سے نصف ان چور میں حکو رہیں ان نصف میں سے چھ تو وہی ہیں اور بار دگر وہی اور تیس حرف
 نام مبارک میں ہیں۔

نقص۔ وہاں غلطی نہ لایم فی المقارب غلاب ہاں سے حرورت ادغام کو ذکر کرتے ہیں کہتے ہیں کہ بعض
 حرورت ایسے ہیں جو اپنے مثل میں مدغم اور مدغم نہ دونوں بنتے ہیں لیکن اپنے قریب نکاح میں مدغم نہیں ہوتے ہیں اور
 چار حروف ایسے ہیں جو اپنے قریب انحراف کا مدغم تو نہیں بنتے لیکن مدغم نہ بنتے ہیں جو حرورت اپنے مثل میں مدغم اور
 مدغم نہ دونوں بنتے ہیں اور قریب انحراف میں مدغم نہیں ہوتے ان کی تعداد بندہ ہے ہمزہ بار ضیح صاد ظا سم یار
 خاد غین ضاد ظا رست میں زاعاد واؤ ان حرورت کا نصف اقل یعنی سات حرورت ان چورہ میں مذکور ہیں وہ سات
 ہمزہ سے لے کر یا تک ہیں۔ اور بعض حرورت ایسے ہیں جو اپنے مثل اور قریب انحراف دونوں میں مدغم ہوتے ہیں اور یہ تیرہ
 حرورت ہیں ان چورہ کے سزا وہ ان کا نصف اکثر ان چورہ میں مذکور ہے جو اوائی سوز ہیں نصف اکثر یہ جن حار
 قاف کاغہ مار سین لام نون واواں لا ادغام میں اھن۔ یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ جو حرورت اپنے مثل میں مدغم
 ہوتے ہیں ان میں سے نصف اقل کو لیا اور جو مثل اور قریب انحراف دونوں میں مدغم ہیں ان میں سے نصف اکثر کو لیا
 اس کا کیا وجہ ہے تاقی صاحب وجہ بیان کرتے ہیں کہ ادغام کی وجہ سے وقت اور فصاحت دونوں پیدا ہوتے ہیں تو گو
 ادغام موجب فصاحت ہے تو جس کے اندر موجب فصاحت کثرت سے پایا گیا اس میں سے نصف اکثر کو لیا اور جس میں
 قلت کے ساتھ پایا گیا اس میں نصف اقل کو لیا ہمزہ وہ حروف جو اپنے مثل اور قریب انحراف میں مدغم ہوتے ہیں ان میں
 ادغام زیادتی اور کم کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اکثر کو لیا اور وہ حروف جو اپنے مثل میں مدغم ہوتے
 ہیں ان میں ادغام قلت کے ساتھ ہے اس وجہ سے ان میں نصف اقل کو لیا اور چار حروف ایسے ہیں کہ وہ اپنے قریب انحراف
 میں مدغم تو نہیں ہوتے لیکن مدغم نہ بنتے ہیں ان وہ ہیں۔ میم دواہ شین ظا انص نصف غین ییم اور را کو لیا گیا

ولما كانت الحروف المنطقية التي يعتمد عليها بذاق اللسان وهي مستترة بجهل الأدب متفردة والعلمية التي هي الحاء والخاء والعين والفاين والهاء والهمزة كثير الوقوع في الكلام ذكر ثلثيها لما كانت أبنية المتريد لا تتجاذر عن السباعية ذكر من الزوائد العشرة التي يحجبها اليوتنساء سبعة أحرف منها تنبيهها على ذلك ولو انتفريت الكلام وتركيبها وجدت الحروف المتروكة من كل جنس مكشوفة بالذكورة.

ترجمہ ۹۔ نوویک حروف ولفی جن کی ادائیگی میں ٹول زبان کا سہارا لیا جاتا ہے اور جن کی تعداد چھ ہے اور جن کا مجموعہ ثریث منقل ہے اور ایسے ہی حروف ولفی ہیں مار، مار، عین، عین، ہار، جزو، دونوں کے دونوں کے الفاظ جو محاسن کے لئے ہیں کی تعداد چوبیس کے داخل کو داخل صورتوں میں ذکر کیا گیا اور جو کمزیر کا عین سات حرفوں کے لئے ہیں بڑھاتا اس لئے اس میں حروف الزائد اس سے جن کو ایسوم تہ اوصل ہے سات حروف ذکر کر دیئے گئے تاکہ تعریف جو اس کے کمزیر کا دونوں سات سے آگے نہیں جاتا اور اکثر تمام عرب اداس کی ترکیب کو ٹول تو پتا دے کہ کہہ نہیں میں سے جسے حروف کو میوزر دیا گیا ہے وہ ذکر کرنے حررت کے مقابل میں طبعاً ہیں ؎

تقسیم ۱۰۔ ولما كانت الحروف المنطقية لغز صفت حروف کے اقسام میں سے حروف ذلیقہ اور سلیقہ بھی ہیں حروف ذلیقہ ان حروف کو کہتے ہیں جن کی ادائیگی سرست زبان سے ہوتی ہے یعنی زبان کی تیزی کے ساتھ اور جو سلتے ہیں اور بعض لوگوں کے یہ کہنا ہے کہ ذلیق کے معنی میل پر طرفت کے ہیں پس یہ تعریف علیما بذاق اللسان کے معنی ہیں کہ ان حروف کی ادائیگی زبان کے کنارہ سے ہوتی ہے لیکن یہ تعریف زیادہ وسیع نہیں ہے اس لئے کہ سہار یا مار و فار، زبان کے کنارہ سے اور انہیں جو تھے ہیں بلکہ ان کی ادائیگی تو ہونٹوں سے ہوتی ہے۔ لہذا اس تعریف کو درست کرنے کے واسطے بذاق لسان اور شفتہ کے لفظ استعمال کرنا چاہیئے مثلاً ہر حرف اس تعریف کو درست ماننے کے لئے حروف استاثرانہ اور عدم صفت ادائی ہے مثلاً ہر حرف کے بلحاظ پہلی تعریف مناسب ہوگی کیونکہ اس کے اندر صفت نہیں ہے نیز یہی تعریف میں دوسری تعریف کا بھی مفہوم اور جو آتا ہے اس لئے کہ جب یہ کہنا کہ جو حروف تیزی زبان سے آتا ہوتا ہے وہ ذلیقہ ہیں اور تیزی زبان سے اور ایسی اس وقت میں جو سکتی ہے جبکہ زبان کے کنارہ سے ہوتی اس کے معنی ہیں کہ طرف لسان کے معنی ہیں اس تعریف میں ملحوظ ہیں اور جب طرف لسان کے معنی ملحوظ ہیں تو تعریف ثانی حاصل ہے۔ خبر حروف ذلیقہ اور سلیقہ کثیر الاستقلال ہیں اس وجہ سے ان میں سے ہر ایک کے دو دو مختلف قراح سواریں ذکر کر دیئے گئے ہیں چنانچہ حروف ذلیقہ کے چار حروف زار، ییم، فون، ملام اور حروف سلیقہ کے بھی چار حروف یین، مار، مار، عین، جزو ذکر کر دیئے گئے صفت حروف کے

ادنیٰ وکلمہ مستقیم میں ستر گروہ سمجھا کاترک اب ہرے قسم و صاف کو مذکر بنا کر مانتا جائے ہیں کہ اگر میں لکھوں تاؤں
تو آج ہی قبول جاؤں گے اس لئے ہر اس نے ہر ایک کا وفتہ لکھا، جب سنا تھا جگہ دیکھا کتا گروہ کے لئے اضافہ لکھا
تو ہر قسم فرمایا اور کہا یا سنی! جس تک میں

دلو اس قدر ہے، الفکرم الخ یہاں سے دو گروہ حروف کی وجہ تزیین بیان کر کے مقرر کر کے اور بھی کسی وجہ سے تزیین
سوز کے اندر ان ہی الفاظ کو تزیین دی گئی، ان کے مقابل کو کہیں نہیں ذکر فرمایا، وجہ تزیین یہ ہے کہ کلام اور اس کی ترکیب
تو قوافی کرنے کے لیے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر قسم کے جن حروف کو جو ضروری لگایا ہے وہ قوافی اور استعمال ہیں، بقا بلان کے جو
ذکر کے لئے ہیں، حاصل یہ ہے کہ کثرت استعمال کی وجہ سے ان حروف کو تزیین دی گئی ہے!

تقسیم ۱۵۶۔ تم نے ذکر با مفردۃ الخ۔ اقبل من مصنف نے کلمہ الف اور کلام الناس کے اندر شرکت ثابت کی تھی۔
یا اعتبار مادہ کے، اب یہاں سے شرکت ثابت کرتے ہیں باعتبار سبب ترکیب اور حصہ کے یعنی اقبل من توجہ ثابت
کرنا تھا کہ جن حروف سے کلام الناس کی ترکیب یعنی حروف سے کلام اللہ کی بھی ترکیب اور اس سے بہتدار ہے جس کے
سبب کیفیت سے جو کلموں کا کلام مرکب سے اس کیفیت سے کلام اللہ کو بھی ترکیب دیا گیا ہے، جتنا کہ فرماتے ہیں کہ قرآن پاک
کے اندر حروف مفرد اور ان سے اول و ثانیہ اور رابعہ اور خامسہ کو یہ بتلائے گئے کہ ذکر کیا گیا ہے کہ جس قرآن کے ذریعہ
سے تم کو تحریر کیا گیا ہے وہ انہی کلمات سے مرکب ہیں کلمات کے حروف بنا جہ مفرد ہیں یا دو تین یا چار اور
پانچ کا مجموعہ ہیں پس جب ہیئت ترکیب میں بھی شرکت ہے اور ہر قسم نصائے عرب میں جیسا کہ اس کے مواجہ
قرآن ثابت ہوگا اب یہ قافی صواب یہ تفصیل کرنا چاہیے ہیں کہ ان حروف کا ہر قسم کی متعین تعداد کو متعین سوزوں
میں کہیں بیان کیا گیا ہے یا نہیں فرماتے ہیں کہ جن حروف مفرد کو جن سوزوں میں اس لئے ذکر کیا گیا ہے کہ یہ حروف مفرد
کلمہ کے تینوں اقسام میں پائے جاتے ہیں اسم کے، اندر جیسے کافی خطاب اور تغل کے اندر جیسے قی و حرفت کے اندر جیسے
حروف قسم اب یہی یہ بات کہ وہ جن حروف مفرد کلمہ سے ہیں وہ جن سوزوں میں ہیں ان میں سے سوزہ کئی میں
اور کئی سے جو سوزہ قی میں مذکور ہے اور ان سے جو سوزہ قلم میں مذکور ہے اور یہاں حروف ثنائہ کو ذکر کیا ہے جو نو
سوزوں میں مذکور ہیں، تمام دو حصوں مغلوب ہیں، قی کے ان کو چاروں کی تعداد میں کہوں ذکر کیا گیا کہ وہ قی میں
پانچ بار دوسری وجہ کہ نو سوزوں میں کہیں مذکور ہیں، پہلی بات کا جواب یہ ہے کہ سوزہ ثنائہ کا کلمات تین میں
چار طریقہ پر موجود ہے اول طریقہ پر حرف و فصل میں اور اول طریقہ پر بلاسم میں حرف کے اندر نو بار حذف کے جیسے ہنر اور
فصل کے اندر نصف کے کس، تہ جیسے قل اور ان کے اندر اسم کے اندر بغیر حذف کے جیسے من اور حذف کے کس، تہ جیسے دم جو
کہ اصل میں نو سوزہ تھا، دوسری بات کا جواب یہ ہے کہ ثنائہ کا استثنائی اقسام ثلاثہ کے اندر تین تین طریقہ پر استعمال
ولہٰذا اول و کسر اول، چنانچہ اسماء کے اندر لا اور دو سوزے اور افعال کے اندر تین اور جمع اور حذف سے اور حرف
کے اندر ان اقسام اور سوزے نہیں ہر ایک مثال ان لوگوں کے تون کی بنا پر بھیج جاتی جو اس کو حرف بنا رہے ہیں لیکن جو
نوٹ اسماء زبان میں سے ملتے ہیں اور اس کا ترجمہ وقت کے ساتھ کرتے ہیں ان کی اصطلاح کے مطابق نہیں۔

ولعلہا فوّت علی السورہ لعلہا یاجعہائی اول القرآن لعلہا الفاشکۃ مع ما جہ من اعادة
التحدی وتکریر التنبیہ والمالقة فیہ والمعنی ان هذا التحدی یمثل بہ مؤلف من جنس هذه
الحروف او انقلب منها کلاما

ترجمہ :- اور اس مقاصد کے پیش نظر حرف تہجی کو سورہوں میں مشتکر کر دیا گیا۔ انا ان قرآن میں یکساں شمار
نہیں کرا لیا۔ باوجودیکہ اس اعتبار اور نہ صورت میں بار بار پہنچ بھی چکا اور نکلا رہتا اور بالذات التنبیہ بھی اور عالم
کے معنی میں تکریر قرآن جس کے ذریعہ پہنچ کر آیا ہے اسی حروف کی جنس سے مرکب ہے (یہ معنی میں) کہ جو کلام اسی قسم
کے حروف سے مرکب ہو وہی تہجی ہے۔

ففسرنا :- ولعلہا فوّت علی السورہ لغرض تافہ صاحب بیان سے ایک سوال کا جواب دے رہے ہیں سوال یہ ہے
کہ آپ نے قبل میں الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں لٹکی ہوئے دیکھیں گے تھیں۔ جن میں سے دوسری وجہ بیان کی تھی کہ
ان الفاظ تہجی کو ابتداء سورۃ میں اس نے لایا گیا تاکہ ان کا حکم مستقل ایک الجملہ کی نوعیت اختیار کرے پھر تہجی کی
آپ نے دوسری تھیں ایک تو ضمن الفاظ تہجی کو زبان سے ادا کرنا۔ دوم بیان کدہ رعایات کو غور کرنے والے جوئے حکم
کرنا پہلے تہجی کے اعتبار سے تو فوائج سورہ کو متفرق طور پر ذکر کرنے میں مقصد حاصل ہوا جسے اس نے کہ مطلق تہجی میں
طرح عمومی حروف کا سبب اٹھا ہے اسی طرح متفرق طور پر حکم کرنا بھی موجب اٹھا ہے مگر دوسری قسم کے اعتبار سے
مقصد حاصل نہیں ہوگا اس لئے کہ متفرق طور پر حکم کرنے میں ہر حرف علی علیہ ذکر کی ہوتی سورۃ کے الفاظ تہجی میں یہ
رعایات نہیں پائی جائیں گی بلکہ تہجی رعایات صرف مجموعہ کے اندر پائی جائیں گی مثلاً ان الفاظ تہجی کا نصف
اسی جملہ ہونا یا اس کا حروف ہونا اور مجموعہ کے آدھے آدھے الفاظ پر مشتمل ہونا تھا یہ سب باتیں اس وقت
متعین ہوں گی جب پورا مجموعہ حاصل ہو تب امتداد ذکر کرنے میں یہ نصف حروف مجملہ ہونا صادق آئے گا اور نہ
مجموعہ اور مجموعہ کے آدھے آدھے الفاظ پر مشتمل ہونا صادق آئے گا پس جب دوسری قسم عمومی حیثیت میں میں
تہجی ہو سکتی تھی تو فوائج سورہ کو متفرق طور پر کریں ذکر کیا۔ تافہ صاحب نے تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی رو
وحسن بیان کی ہیں۔ اہل یہ کہ متفرق طور پر ذکر کرنا ان نوائید کی طرف اشارہ کیا ہے جن کو ہم نے مذکور کیا اور نہ وہ
ثابت سے ذکر کیا۔ متعین سورہوں میں تین حروف مفرد ہو کر ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حروف مفرد کا تہجی
کلمات ثلاثہ میں ہے یا ثلاثہ تین حروف ہونے سے ہونے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ان کو متفرق طور پر ذکر کرنے کا
وجہ سے بار بار پہنچ کر آیا اور بار بار تہجی ہوئی اور یہ اس طریقہ پر کہ جیسے ان کا تلفظ بار بار کیا گیا تو گویا یہ کہلا گیا کہ
جس طرح ابتداء کلام ان حروف سے مرکب ہو کر بنتا ہے اسی طرح بتلا لکھی کلام اہل حروف سے مرکب ہے تو ہر قسم

وقيل هي اسماء السور وعليه اطلاق الاكثر فحسبتم بها اشعارا يا نخل كلات معروفة بالتركيب
فلولم تكن وحيا من الله تعالى لم تتقاط مفرداتهم دون معارضتها

فرقہ سے زیادہ بعض کا کہنا ہے کہ اتفاقاً مسورتوں کے نام میں اس واسطے جو اکثر علماء کا اتفاق ہے اور مسورتوں کے یہ نام اسی لئے تجویز کئے گئے کہ بیدخل کو معلوم ہو جائے کہ یہ مسورتیں ایسی ہیں جن کو شریعت واجب جانی پہنچاتی ہے پس اگر یہ اللہ کی طرف سے بھیجی ہوئی نہ ہو جس تو ضحائے عرب مقابلہ کیسوت اس طرح لے لیجئے دور جو کور درسی گئے :

اور بقیہ صفحہ شصت ہاں کاشل لکھو کہ ہذا جیسے بیخ کی نکلار تو مبراصل ہو گئی اور نکلار تنبیہ اس طو پر ہوئی کہ باوجود اس کے کہ بہرہ زار اور تعالاکلام معروف ہاں سے مرکب ہونے میں شریک ہے اور پھر بھی تمام اس کاشل نہیں لاسکتے تو سمجھ لو کہ یہ غیبانہ کی جانب سے نہیں ہے بلکہ اللہ کی جانب سے ہے اور جب نکلار تنبیہ ہوئی تو بہرہ زار فی التنبیہ بھی ہوا کیونکہ سادف کہے ہیں کسی چیز کا زیادتی کے ساتھ تحقیق ہونا اور ہی یہ بات کہ نکلار تنبیہ اور نکلار جدی کی کہ ضرورت تھی تو اس کی وجہ یہ تھی کہ نکلار اس کے علاوہ کو ختم کرنا اور قرآن پاک کے ہر ہر جو کلامی اشارات کرنا نکلار تفسیری اور نکلار تنبیہ ہی کی صورت میں حاصل ہو سکتا تھا کیونکہ اگر ایک سورۃ میں جیسے بیخ کرے کہ بعد خدا کو حق ہو جاتا ہے اور کسی سورۃ میں پھر زیادہ سے بیخ لے جاتا ہو تو کثرت اور کثرت خدا بیان کرنے کا موقع مل سکتا تھا کہ ہم سے تو دعوت ایک ہی مرتبہ بیخ لے کر لیا گیا اگر وہ بارہ کیا گیا ہو تو ہم ضرور اس کاشل مل آتے یا بیخ کے گم سے صحت ایک سورۃ کے بارے میں بیخ لے کر لیا گیا ہے دوسری سورۃ کے بارے میں نہیں کیا گیا اگر دوسری سورۃ توں کے بارے میں کیا جاتا تو ہم ضرور مشکل مل آتے ہذا متفرقی طور پر ذکر کر دیا تاکہ ان کے اعتدال میں ختم ہو جائیں اور جیسے قرآن کا ان اعمال میں ثابت ہو جائے یا ہی وہ بات کہ کثمت کی دوسری قسم کا تحقیق تفریق کے ساتھ ذکر کرنے کی صورت میں نہیں ہوتا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ اولیٰ و ہلہ میں نہیں ہوتا مگر قرآن کے زائل ہونے کے بعد وہ چیز بھی تحقیق ہو جائے گی اور اس میں کوئی مزہ نہیں کیونکہ جمیع قرآن کے زائل ہونے کے بعد بھی تو منکرین باقی رہے جن سے ان انکار میں بیخ لے کر لیا جاسکتا تھا۔

والفعلی ان بلا المتحدی بالزمانی اصل میں نوری جملہ کے تحت یہ بات ذکر کی تھی کہ یہ حروف تہجی جو ادوات میں سوز و حرارت
معرب ہیں اور ان پر سکون متکون وقف ہے لیکن حال کے ساتھ مرکب نہیں ہیں البتہ ان میں حرکت اولیٰ
کے قبول کرنے کی صلاحیت ہے اب یہاں سے بیان کرتے ہیں کہ یہ حروف تہجی حال کے ساتھ مرکب بھی ہو سکتے ہیں
اور ان پر حرکت اعراضیہ بالفعل ہو۔ مثلاً اتم کو خراٹا مانا جائے اور اس کا معنی مذوق انا جانتے تقدیر کی عبارت ہوگا
بلا المتحدی بہ اتم یعنی جس کے درویشی علیہ کی ایک آیت ہے اور اتم کے معنی ہوں گے طرف میں جنس بدہ الحروف یا اتم
کو مستند اور اس کی خبر مذوق مانی کے ساتھ تقدیر کی عبارت ہوگی ان مختلف من جنس بدہ الحروف متحدیہ۔

۱۵۹
 تفسیر پر۔ وقل اسلام السورۃ السید بیان سے تاحی صاحب ان حروف تہجی کی مراد پر کلام کر رہے ہیں۔ تاحی صاحب نے
 وقیل کہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق میں بھی اس بارے میں کچھ گفتگو ہو چکی ہے لہذا قبل میں ہم کو صرف اتنی بات
 معلوم ہونا چاہیے کہ حروف تہجی اپنے معنیات کے علم میں اور سورتوں کے شروع میں ان الفاظ کے واسطے ذکر ہو گئی ہیں اب
 وقیل کا قبل پر غصہ کرنا صحیح ہے نہ حروف تہجی کی مراد کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ تفسیریں اور غیر تفسیریں کہاں سے
 ہیں اختلاف ہے کہ حروف تہجی جو اذی سور میں ہیں اور تہجی مشابہت کہتے ہیں یا ان کی کسی کو مراد معلوم ہے یا نہیں تو اس
 بارے میں تفسیریں کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم ہے اور غیر تفسیریں کہتے ہیں کہ ان کی مراد معلوم نہیں۔ تفسیریں نے اس پر مانع
 دلیلیں نام کی ہیں دو عقلی اور قرین عقلی پہلی قرآن کی آیت ہے افسدہ قہر من القرآن من عقل قلب اتفاقاً آیت میں
 ہر وہ انکار کا ہے اور نامی تائید ہے لہذا حروف کی اجتماع کی وجہ سے اشکات کے معنی ہو گئے۔ اب تفسیر ہول، ہول کا قرآن
 میں غور کر و قلب پر تائید نہیں لگ گئے اور یہ بات بھی ظاہر ہے کہ تمام قرآن میں تدویر کا حکم رہا ہے کیونکہ یہ تو نہیں
 سکتا کہ بعض قرآن میں تدویر کا حکم رہا ہو اور بعض میں نہ رہا۔ تو دیکھو اور اتفاقاً نے اس آیت میں تدویر کا حکم دیا ہے اگر
 فواجح سو اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو حکم یا تدویر نہ دیتے کہ لکھیں شی کی مراد معلوم ہی نہ ہو سکتی۔ اس میں تدویر کا
 حکم دیا معلوم ہے اور باری تعالیٰ سے معلوم کا مصدر متعجب ہوتا ہے اس آیت سے معلوم ہو گا کہ فواجح سو اور متشابہات سب
 معلوم المراد ہیں۔ دوسری آیت ہے۔ تذاہر کم من اللہ نور و کتاب یسیر۔ اس آیت میں اسی اتفاق نے قرآن حکم کو نور اور
 کتاب میں کہلے۔ اگر فواجح سو اور متشابہات غیر معلوم المراد ہوتے تو ہر نور اور کتاب میں کہنا کیسے درست ہوتا
 ہوتا اس آیت سے بھی معلوم ہو گا کہ سب معلوم المراد ہیں۔ دوسری دلیل عقلی حضور کا خبر ہے کہ ان ترک خیم ان
 تشکم لکن نفس و کتاب اللہ و منقہ بین میں نے تم میں ایسا دو چیزوں کو چھوڑا ہے کہ اگر تم ان کو مضبوطی کے ساتھ
 پکڑ لو تو تم لوگ نہیں ہو گے اور وہ دو چیزیں ایک کتاب اللہ اور دوسری میری سنت ہے تو دیکھو حدیث شریف میں کتاب
 اللہ کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے کا حکم دیا ہے یہ تشکم سے مراد عمل کرنا ہے یعنی قرآن کے احکام پر عمل کرنے کا حکم دیا ہے۔
 اور من فریب غم کی تفسیر ظہر جو کتاب کی کل ہو گا ہذا اس حدیث سے بھی معلوم ہو گا کہ فواجح سو اور متشابہات معلوم
 المراد ہیں۔ وہ حضور صلی علیہ وسلم کی کرامت کیوں فرماتے۔ تیسری دلیل عقلی ہے اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر متشابہات کی مراد
 معلوم نہ ہوتی تو متشابہات کے ساتھ اہل عرب کلام کرنا یا بڑھنا جیسا کہ کلام عربی مع العربی لسان الانبیاء یعنی معش
 کا اسی زبان میں کلام کرنا یا عربی سے خواص کی زبان کو سمجھنا سو اور وہ کلام عربی مع العربی لسان الانبیاء یعنی معش
 کا غیر معلوم المراد ہونا ہی باطل ہے۔ چوتھی دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے کہ تمام قرآن کے ذریعہ سے عربی کو تبلیغ دیا گیا ہے
 اور تبلیغ میں یہ ہے کہ ہر کتاب جس کو یہ مقابل سمجھا جس جو ادراک کے مراد میں ہوتا ہے تو معلوم ہو اب اگر متشابہات کو غیر
 معلوم المراد مانے جو غیر معلوم المراد کے ذریعہ سے تبلیغ کرنا لازم آئے گا اور یہ درست نہیں ہے ہذا متشابہات کا غیر
 معلوم المراد ہونا ہی درست نہیں ہے کیونکہ ان کے ذریعہ سے تبلیغ کیا گیا ہے۔ پانچویں دلیل عقلی اس کا حاصل یہ ہے
 کہ یہ بات تو متفق علیہ ہے کہ قرآن کلام اللہ ہے اور اس پر بھی سب اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ حکم مطلق ہیں اور حکم کا
 فعل عبت سے حال ہونا ہے اور یہ بات بھی متفقہ طور پر ثابت ہے کہ حکم کرنے کا مقصد غائب کو سمجھنا ہے اب اگر قرآن کا

کو تشاہدات کی مراد معلوم نہیں ہوتی تو تشاہدات کے ذریعہ کلام کرنا قلوب سے تو اس صورت میں ذات باطن کی طرف لغو
 کو منسوب کرنا لازم آیا۔ اور ذات باطن کی طرف لغو کو منسوب کرنا باطل ہے لہذا تشاہدات کا غیر معلوم ہمارا جو اس
 باطل ہے اس پر فیکر نہیں کرنے کے قابل سنتے پہلی دلیل آیت ہے و ما یعلم تاویل اللہ والا محضوں فی العلم یقولون ان شاء
 ہر آیت میں اللہ اللہ پر وقف ضروری ہے اور الا محضوں کا عطف اللہ پر نہیں ہے بلکہ جملہ مستانہ ہے کہ اگر فیکر عطف
 کر دے تو معنی بدل گئے کہ اس کی تاویل اللہ اور اس نے فی العلم جانتے ہیں حالانکہ پہلے فرمایا کہ میں اللہ اللہ فی علم ہم زین
 فی علم ہاں آیت ابتدا تشاہد اللہ اللہ و باعتبار تاویل میں وہ لوگ جن کے قلوب میں بھی ہے وہ یہی کرتے ہیں۔
 تشاہدات کی تشکیک غرض سے اور اس کے مطلب کو معلوم کر کے اس کے لغو سے تو اس آیت کا مطلب یہ ہوگا جو لوگ
 تشاہدات کی مراد کو معلوم کر کے ان کا تباہ کرتے ہیں وہ مصطفیٰ الزین ہیں اب اگر آپ الزینوں فی العلم
 کا عطف کرتے ہو ان پر تو مطلب ہوگا کہ تشاہدات کی مراد کو اس نے فی العلم جانتے ہیں تو اگر الزینوں فی العلم کو اس
 چیز کا مثال اقوم آئے گا جس کا مطلب کرنا مذہم ہے اور اس کے ضمن میں خود الزینوں فی العلم کی خدمت ہو جائیگی
 حالانکہ الزینوں فی العلم کی قرآن و حدیث میں مدح آنی ہے۔ لہذا اس سے معلوم ہوگا کہ الزینوں فی العلم کا عطف اللہ پر
 درست نہیں ہے اب معنی یہ ہوں گے کہ تشاہدات کا علم صرف اللہ کے لیے واجب تشاہدات کا علم اللہ کے لیے خاص
 ہو گیا تو ہمارا مطلب حاصل ہے کیونکہ ہم جس کچھ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے علم لارہ اس کی مراد کو اس نے نہیں جانتا
 دوسری دلیل حدیث ہے کہ حضور نے فرمایا انصاف کا انجم یا ہم اقتدر تم پر تہم یعنی میرے اصحاب کی مثال اس ہے
 جیسے کہ ستارے فلان میں سے ہیں اس کی اقتدار کر دے گا۔ اب جو اس کا گئے اس حدیث سے صحابہ کی اقتدار کا وجوہ
 مسجد میں آتا ہے اور وہ اقتدار خواہ انوار میں ہو یا افعال میں۔ اور تمام حلقے اللہ کے یہ منقول ہے کہ تشاہدات
 اسرار ہیں اللہ اس کے رسول کے درمیان اور ان کے ہیں اس کو جس کو ازاد کرے عطاہ کوئی نہ ماننا ہوا اور
 ازاد رہا اس کو تو پھر ازاد اور اس کے رسول ہیں لہذا ان کے عطاہ کوئی نہیں جانتا پس جب حلقے اللہ کے
 کا یہ نرمان ہے تو ہمیں اس کا تباہ ضروری ہوگا۔ لہذا تشاہدات غیر معلوم ہمارا ہیں۔ تیسری دلیل عقلی اس کا حال
 یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کو جس کا حکام کا مکلف بنایا ہے ان کی دو قسمیں ہیں اول انوار دوم افعال۔ پھر
 افعال میں بعض افعال خیرا ہے جس کے مکلف بنانے کی حکمت ہمارا عقل سے سمجھ میں آتی ہے جیسے کہ صلوة و صوم
 اور زکوٰۃ یہ از قبیلہ افعال ہیں اور ان کی حکمت تکلیف عقل سے سمجھ میں آتی ہے۔ مثلاً نماز کے اندر حرکات اور رکوع
 اور سجود سے اللہ تعالیٰ کی تعظیم ہوتی ہے اور اللہ تعالیٰ شہر میں اس کا تعلیم منہ عقل کے مطابق ہے لہذا نماز و رکوع
 بال عقل ہے ایسے ہی زکوٰۃ کے اندر نفس المارہ کو مغبور اور مغلوب کرنا ہے۔ اور نفس اللہ تعالیٰ کا دشمن ہے اور
 اللہ کے دشمن کو منسوب کرنا رک رک بال عقل ہے لہذا زکوٰۃ عقل کے مطابق ہے۔ ایسے ہی زکوٰۃ کہ اس سے مقصود
 فقر کی تسکین ہے اور تشاہدات فقیر کو غنی کرنا لیکر تشہیر اور دینے سماعت اس سے امر حسن ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وعدہ
 پورا ہوتا ہے جو ساری مخلوق سے دامن داتہ فی الارض الاعلیٰ اللہ تعالیٰ کے ذریعہ کہہ اور جب دینے محتاج
 فقیر حسن ہے تو زکوٰۃ میں سخن ہوگی اور امر حسن کا مکلف بنانا عقل کے مطابق ہے۔ لہذا زکوٰۃ کا مکلف

بنانا اور عقل کے مطابق ہے اور دوسری قسم انہوں کی یہ کہ جن کی حکمت تکلیف ہماری عقلوں میں نہیں آتی جیسے کہ حج
 کے اندر معنی بین الصفا والحدود اور کسی جہاں اور رمل اور تمام علماء امت کلاس پر اتفاق ہے کہ جس طرح وہ خود ہر حسن
 ہے جس کی حکمت تکلیف ہماری عقلوں کی ہے اور ہم اس کے تکلیف ہیں۔ اسی طرح اس امور کو جو حسن بنتے ہیں اور اپنے
 احوال کا تکلیف اتنے میں جس کی حکمت تکلیف ہماری عقلوں میں نہیں آتی۔ بلکہ فعل کی قسم نہائی کی تکلیف کو زیادہ بہتر سمجھتے
 ہیں۔ بخلاف اولوں کے اس کے کہ انہی کے اندر کمال اطاعت ظاہر ہوتی ہے بخلاف اول کے کہ کسی کو کمال کے اندر کو بہتر سمجھتے
 ہو سکتا ہے کہ ہر نفسہ ان معصوم کی وجہ سے یہ کلام کہہ دیتے ہیں بخلاف ثانی کے کہ اس میں جو ہی احاطت ظاہر ہوتی
 ہے۔ بایں خود کہ ہر نفسہ اس قدر طبع میں کہ ایک نفس معصوم کے بدلے جیسے میں ہمارے حکم پر عمل کرتے ہیں جس جب افعال کے
 احوال پر درخس بنتے ہیں اور خود بخود اپنے آپ کو تکلیف سمجھتے ہیں تو احوال میں ہیں درخس کیے اور دونوں کا اپنے
 آپ کو تکلیف سمجھتے اور درخس اس وقت میں تکلیف کی جیکہ غنا بہات کو غیر معلوم المراد ان کے لئے ان میں داخل کی جائے اور جب
 غیر معلوم المراد ان میں تو ہونا مقصود حاصل ہوگی۔ نفسیں کے اس قول کے اعتبار سے یہ احوال قابل اعتبار ہیں جن میں سے باہر
 انہو معصوم کے بیان کیے ہیں کہ ہر صراط اور بعض کو کمال لیکن ان میں جو یہ قول ذکر کیا ہے وہ اکثر تکلیف کا سبب ہے اور
 سیوہ کا نسبت اسے ملاوکی قول کے ضمن میں سات احوال اعراضی و جواب کی شکل میں اور میں ذکر کریں گے۔ پہلا قول
 یہ ہے کہ یہ الفاظ بھی نامہ ان سو قول کے جن کے شروع میں یہ آتے ہیں اور سورتوں کو ان اسامہ کے ساتھ موسوم کرنے
 سے غرض ہے کہ مخاطب کو اس بات پر توجہ دیا جائے کہ یہ سورتیں ایسے کلمات کا مجموعہ ہیں جن کی ترکیب انہوں میں نہیں بلکہ
 کسی نزدیک معذرت و مشورہ ہے لیکن خود فلورین حروف سے لڑا ہے کلام کو کہ جس طرح ہیں باہن حروف سے یہ کلام
 بھی ذکر کیا اور جب یہ سورتیں معذرت کی ترکیب ہیں اور پھر بھی ہم اس جیسا نہیں لاسکتے تو سمجھو کہ یہ اس کی بہانہ ہے
 سے کہ کوئی کو غیر توجہ کی جانب سے خود توجہ لے کر وقت بھاری بہت و طاقت بہت نہ ہوتی۔ اب درجہ بات کہ یہ تنبیہ
 اور انکی صورت کو خود اسامہ موسوم کے کس طور پر حاصل ہوتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ سورتیں جن میں ہیں اور اسامہ ان کے
 اجزاء میں اور انکی کوڑ کے کس اندہ موسوم کرنے میں یا اشارہ ہوتا ہے کہ یہ کلی اجزاء سے مرکب ہے کیونکہ اجزاء حقیقت
 میں نامہ ہوتے ہیں کسی دوسری چیز کے لیکن کل کی طرف ان کو نقل کر لیا جاتا ہے تو اگرچہ اجزاء علامہ معقولہ میں سے ہوجاتے
 ہیں اور علامہ معقولہ کے اندر یہ ضروری ہے کہ معقولہ متاثر معقولہ میں اس مناسبت جو اس بیان میں یہی بات ہے
 کہ یہ اسامہ سورتیں اجزاء میں سورتوں کے اور درحقیقت یہ علامہ ہے کہ یہ سمیات کے لیکن ان کو نقل کر کے سورتوں کا علم دیا
 گیا اور جب علامہ بیان سورتوں کو تو سورتیں معقولہ الیہ عرض اور سمیات معقولہ معز سورتیں اور سمیات معقولہ الیہ
 سورتیں قرسمیات معقولہ متاثر معقولہ الیہ اور معقولہ خود میں مناسبت ہوتا ضروری ہے ہر سورتوں میں اور سمیات
 میں علامہ مناسبت ضروری ہوتی ماہر مناسبت دونوں میں اس وقت پیدا ہوتی ہے کہ سورتوں کا نامہ ہونے میں وہی مادہ
 متاثر ہوا جاتا ہو تاکہ ان الفاظ بھی کہ اپنے سمیات کے اسامہ ہونے کی صورت میں۔ قد اور سمیات کے اسامہ ہونے
 کی صورت میں مادہ تنبیہ دایعہ اندھا ہوتا۔ ہذا سار سورت ہونے کی صورت میں جو مادہ مادہ ہو گا لیکن فرق دونوں
 میں یہ کہ مادہ اشارہ جو سورتوں میں متاثر دایعہ اندھا ہوتا اور انات ہوتا مادہ اشارہ کے وقت باختر اور دایعہ ہوتا

واستدل علیہ بانھا اولم تکن مفہومۃ کان الخطاب بها الخطاب بالمہمل والتکلم بالرتبی
مع العربی ولم یکن القلمین بالعی وبیانا وھدشا ولہذا امکن التحدی بہ وان کانت مفہومۃ
فما ان یجادھا السیاق علی ہر مستعملھا علی انھا الفاہ او غیر ذلک والثانی یا اطل لانہ اما ان
الواد ما وضع لہ فی لغۃ العرب وظاہر انھا لیس کذا فی الترغیب وھو یا اطل لان القلمین انزل
علی لغتھم لقولہ تعالیٰ : وان حکو فی مبین فلا یصل علی ما ینس فی لغتھم !

ترجمہ :- اور اس قول کی جس کا ترجمہ اتفاق کیا ہے، ویسا ہی ہے کہ الفاظ جس سے ان کوئی معنی معلوم نہ ہو تو ان کے لغوی
خطاب کرنا ایسا ہے جیسکہ اہل الفاظ سے خطاب کرنا اور عربی النسل شخص سے پیش تر ان میں گفتگو نہ کرنا ہر دو چیز
اجرام کے اعتبار سے یہاں نہ رہے گا بلکہ بعض ہی کے اعتبار سے نیز ان کے ذریعہ سب سے بھی ممکن ہو سکے گا اور اگر ان
سے کوئی معنی معلوم ہوئے ہیں تو یہ ان معنی سے مراد یا تو وہ سورتیں ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آتے ہیں ان کے الفاظ کے
کی نسبت سے دونوں میں یہاں بعضی سے خبر نہ رہے نہ ثانی صورت سے اطل ہے اس کے کہ ان الفاظ سے مراد یا وہ معنی
ہوں جن کے لئے وہ الفاظ لغت میں لکھے گئے ہیں اور جو کہ عرب میں کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے اس کے لئے
ہے کہ یہ معنی مراد نہیں رہا غیرا۔ فیصلہ لکھنے عرب مراد ہو گیا اور یہ بھی باطل ہے اس لئے کہ قرآن عربی لغت پر نازل ہوا جیسا کہ
الربط اور باری ہے بلکہ از عربی ہیں۔ ہذا ان الفاظ کو ایسے معنی پر محمول نہیں کیا جائے گا جو لغت عرب میں نہ ہوں۔

تفسیر :- واستدل علیہ الخ اس مسلک کو ثابت کرنے کے لئے دلیل ذکر کر رہے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ان الفاظ
تہی دو حال سے حال نہیں یا تو کسی معنی پر بحسب الوضع ولامت کر دیے گئے یا نہیں۔ دوسری شق تو باطل ہے کیونکہ اگر اس
شق کو ان لئے برحق ان مشابہات کے ساتھ مندرج سے خطاب کرنا ایسا ہی ہوگا جیسا کہ الفاظ ہر کے ساتھ خطاب
کرنا اور جیسا کہ پیش نہاں میں عربی سے کہہ کرنا اور ان کے وہ عربی معنی پر ان کو نہ جانتا ہو نیز اس کا اس قرآن لیا
وہاں اس میں رہے گا اور اس سے پہلے کہ اس میں ممکن نہ ہو گا اور یہ چیزیں باطل ہیں ہذا الفاظ تہی کا دل علی المعنی نہ ہوا
بھی باطل ہے تو پھر یہی شق ثابت ہے لیکن یہی شق کے اندر بھی دو صورتیں ہیں یا تو یہ کہ ان سے مراد وہ سورتیں
ہیں جن کے شروع میں یہ الفاظ آتے ہیں اور یہ لکھے گئے ہیں کہ یہ سورتیں کے نام ہیں یا تو یہ مراد ہوگا غیر
ہونا تو باطل ہے اس کے کہ جب غیر سورتوں کو لکھے گئے ہیں تو یہ اس کی دو صورتیں ہیں۔ تو وہ غیر ایسے معنی ہیں کہ ان کے لئے یہ الفاظ
لکھ عرب میں وضع کئے گئے ہیں یا یہ ایسے معنی ہیں کہ جن کے لئے کلم عرب میں وضع نہیں کئے گئے بلکہ ان میں وضع کئے گئے ہیں۔
اور یہ دونوں تحقیق باطل ہیں اول شق تو اس لئے باطل ہے کہ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ یہ الفاظ تہی عرب میں کسی چیز کے لئے

لا یقال لہو لا یجوز ان تكون مزید، والتلخیصہ والدلالة علی انقطاع کلامہ واستینافا لہو کما قالہ قطرب

ترجمہ :- یہ دیکھا جائے کہ لکھل میں ہوا اسکا کہ یہ الفاظ اچھی تہیہ اور ایک کلام کے ختم ہونے اور دوسرے کلام کے شروع ہونے پر دلالت کرنے کے لئے بڑھادیتے ہیں جیسے کہ قطرب کی رائے ہے،

اور یہ ممکنہ مشعر وضع ہوا جس کے لئے نہیں ہو اور بعض کا یہ کہنا ہے کہ اپنے صحابیات کے لئے دھندے گئے ہیں مگر پہلے قول کو لیا جائے تب تو کچھ کہنا ہی نہیں آسکتا اگر شمالی قول کو لیا جائے تو زیادہ سے زیادہ یہ بات ہوگی کہ ان کے صحابیات مراد ہیں لیکن صحابیات مراد لینے میں نظر کرنے کی خاطر یہ نظر نہیں آتا مگر یہاں اشارہ انقطاع و تہیہ کی طبع ہو جانا ہے اور ثانی شوق اس لئے بظاہر ہے کہ قرآن پاک کا عربی زبان میں ہونا نہیں قرآنی معنی بلکہ ان عربی میں سے ثابت ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ زبان کے کلمات ایسے معنی پر دلالت کریں جن کے لئے وہ کلمات عربی زبان میں وضع کئے گئے ہیں پس اگر غیر عربی پر معمول کیا جائے تو اس قرآنی تفسیر کے نام سے اسے کاپی جسب سے اساتذہ تعلیم باطل ہیں تو یہ وہی شوق ہے جس نے اسے سور ہونا ثابت ہے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ ناقص صاحب کتب اس مسلک کی تائید کر رہے ہیں کہ ناقص کی عبارت پر خود کیا جاساں تو دلیل کا ضعف سمجھ میں آتا ہے وہ اس امور پر کہ ناقص صاحب نے سب سے پہلے قرآنی تفسیر عربی کو روک دیا اور اس کے باطل کرنے سے خود تعلیم کا قتل ہو جانا ہے اس لئے کہ غیر عربی کی وہ صورتیں ہیں ایک یہ کہ کچھ ہیں دوم یہ کہ عربی میں اور نہ عجیب جب غیر عربی کے اندر معلوم ہے تو بھلا ان الفاظ میں کا اسماء سور ہونا باطل ہے اس لئے کہ یہ الفاظ اچھی عربی میں نہ تو سور ہونے کے وضع کئے گئے ہیں اور نہ عربی میں اور جب عربی کا اعتقاد ہو گیا تو سور ہونے کا غیر ہو جاتا ہے عربی جو ثابت ہو گیا ہے الفاظ اچھی کا اسماء سور ہونا اور دنیا ایسا ہے جیسے لفظ عربی یا کفر غیر عربی مراد دنیا حالانکہ آپ غیر عربی مراد لینے کو باطل کر دیتے ہیں لہذا آپ کا دعویٰ خود آپ کی دلیل سے باطل ہو رہا ہے،

تفسیر جہ لا یقال لہو لا یجوز ان تكون مزید، ایک مقررہ نقل کر رہے ہیں لیکن اس اخراج میں کسان تو عین ہونگی، اعتراض یہ ہے کہ آپ کو کچھ کہنا کہ عربی میں پر دلالت نہیں کریں گے تو میں غواہیل لا اقام تا میں کی تفسیر میں ہے کہ سورہم انتہی یہ کہ یہ الفاظ اچھی بحسب ابویوسف کسی معنی کے لئے وضع نہیں کئے گئے تو یہ بھی وہ ہیں غواہیں لا اقام تا میں، بایں طور کہ ان الفاظ اچھی کو صنف تہیہ اور انقطاع کلام پر دلالت کرنے کے لئے لازم مان کر جب کہ قطرب غوی اس کا قائل ہے، قطرب کہہ کر جب اہل عرب کوئی طول سنو تو کچھ اس تفسیر کو تسلیم ہونے کے بعد لینے الفاظ اچھی تہیہ میں ہوا قبل اور بعد کے کلام سے تعلق نہیں رکھتے اور میں کو ذکر کیا جاتا ہے وہ یہی الفاظ اچھی ہیں اور عقداؤں کے ذکر کرنے کا یہ ہونا ہے کہ یہ سب اس پر نہ کہلائے ہوگا کہ اردو مراد سے مستخرج ہوا ہے تو کچھ اگر یہ بات مان لی جائے تو اب ہوا اس کے کہ یہ الفاظ اچھی انقطاع کلام کے لئے وضع نہیں کئے گئے کچھ بھی خطاب یا اہل اور حکم یا انہی کی حیثیت میں ہوگی، مراد پہلی حق کے اندر میں غواہیں

أو أشادة الخ كالمات هي منها اقتضرت عليها اقتضال الشاعري قوله قلت لربها كيف نقالت لي تشا
 كما يروى عن ابن عباس رضي الله عنهما ان قال الالف الا لله واللام لطفه وانهم ملكه وعنه ان
 الروح حكمت مجموعها الزمان وعنه ان الم معناه والباء الله اعلم ونحو ذلك ما اثر الفواجم وعنه ان لا اله
 الا الله تعالى واللام من جابر قيل والميم من عهد ابي القريظ من الله تعالى بلسان جابر قيل
 على محمد عليه السلام

ترجمہ :- یا ان الفاظ پر جو سے ان کلمات کی طرف اشارہ ہے جن سے یہ الفاظ مانے گئے ہیں اور ان پر کشف کیا گیا ہے جبکہ شاعر نے اپنے قول "قلت بانقل تعالٰی ان قات" میں لفظ قات پر کلمہ کیا ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے شفاء الکاف سے انکار کیا لیکن خدا کی تعظیم اور نام سے لفظ باری کا اور ہم سے ملک خدا مراد ہے اور انہوں نے مروی ہے کہ انہوں نے قات اور ان کا مجموعہ ترجمہ ہے اور حضرت ابن عباسؓ ہی سے مروی ہے کہ کلمہ معنی اللہ اللہ علیہ السلام ہے اس طرح اور لفظ نوحی سورہ کو سمجھا جائے نیز ان سے مروی ہے کہ الف جزیرہ الشہ کا اور لام جزیرہ بحر بنی کا اور ہم محمد کا پس کلمہ کے معنی ہو جائے گے یہ قرآن اللہ کی طرف سے میرا ابیرک عمل علی اللہ علیہ وسلم میرا نازل کیا گیا ہے

نہایت عمدہ مشتمل، انہم میں ان کی رگ، قطرب سیوریہ کا ٹانگہ درہے اس کا علم محمد بن مسنر ہے، قطرب اس کا قطب سیوریہ ہے۔
 قطرب اس لئے دیا تھا کہ یہ شخص سیوریہ کے دروازہ پرست اگر دہلی میں رہے یہ سیوریہ چلتا تھا سیوریہ اس کے کہنا تھا انا
 انا قطرب لیکن علم اللہ کے وہ کہتے ہیں جو روزی کی کاغذ میں رہا لڑی لڑت چلا کرتے ہیں ایسے ہی قطرب طلب علم میں ساری
 بات کو سنا لیں اور متانتاً،

تقسیم ہے۔ فاسٹ اور اعلیٰ کلاس خراب یہاں سے وہیں اعتراض دوسرے طریقہ پر کر رہے ہیں اور حق کا حاصل یہ ہے کہ آپ کو ایسا کرنا اگر کیا الفاظ کسی معنی پر مجبوبہ اولیٰ ذلت نہیں کرتے ہیں تو خطاب باہول کی محبت ہوگی نیز یہاں کردہ خرابیاں لازم ہیں کہ سب سے پہلے یہ ہے کہ کیا الفاظ اچھے کسی معنی کے لئے بھی وضع نہیں کئے گئے۔ مگر بھیجیں یہ تین خرابیاں لازم ہیں۔ آج بائیں طور پر ہم یہ کہتے ہیں کہ کلمات طویل سے مختصر کر کے ان میں سے پہلا حرف لے لیا گیا اور پھر ان حرفوں کے کلمات طویل کی طرف اشارہ کر دیا گیا جیسا کہ شاعر کے شعر میں ہے۔

قلبت برانقل نقابت لی ذاق۔ او طس کے آخر کا شعر ہے۔

لا تحسب اننا سبنا الی یاف۔ بائیں مجموعہ کو بول طب کر کے کہہ رہے کہ اس نے اس سے کہا کہ ذرا طبع و قواس

لے لے گا کہ میں تجھ پر ہی بھلا اور دھیر اس کو قوافی کر کے کہہ گا کہ دیکھو یہ قوافی کرنا کہ ہم ان دونوں کی تیر و فتاری کو بھول گئے ہیں مطلب اس کو بڑے کہ نہ یہ جلوہ کیا آہستہ آہستہ جلو اس شعر کے اندر دستل ہے کہ نہ وقت جو بوجہ طویل تھا اس سے مختصر کر کے

اولیٰ مدد اقوام و احوال بحساب الجمل کہ اتالیق العالیۃ منسکاً ہلاوی اند علیہ الصلوٰۃ والسلام
لما اتاہ الہیوت علیہم الہم البقرۃ نحسبہ و قالوا کیف ندخل فی دین مذتہ احدی وسبعون
سنۃ فقبضہم رسول اللہ فقالوا فهل غایہ فقال المص والی والمترقا لہا خلطت علینا فلاندری
بایہا ما خذل فان نلا وقتہا یا ہا بجل الترتیب علیہم ونقرہم علی استنباط علیہم فل علی ذلت
وہذا الذل لالہ وان لم نکن عربیتہا لکنہا لانتہا رعا فیما بیننا ونا حتی العربیہ لہا علیہ العربات
کالشیکاۃ والمسیجل والنقسطاس۔

ترجمہ :- یاں جس وقت نبی سے حبیب الہیہ قبول کی مدت بقا اور ان کی عمر رسول کی طرف اشارہ ہے جس کا اتالیق
کی واسطے ہے اور اتالیق العالیہ کے اس درجہ سے استہلال کیا ہے جس میں آدابہ کے جب پرورد آستانہ نبوی پر حاضر ہوئے
تو اپنے ان کو سورۃ المسننایا سورۃ التام کے بعد اور جوڑے لگے کہ جہاں اس دین میں ہم کہے داخل ہو گئے ہیں
جس کی عمر، سال کی جو برس کر سہ در عالم سکرانے اس کے بعد سو دنے جو جہاں ان کے عہدہ بھی کوئی طرف ہیں۔
آئیے فرمایا المص، التراقرس اساتہ سے کی علم نبوی بول آئیے گردا، آئیے قوم پر مساندس مشبہ کنیا اب میں کیا
منوم کون ہے چیز امتیاز کر کے قابل ہے تو دیکھے حضور کا ان حروف نبوی کو اس ترتیب سے پڑھا اور سو دنے استنباط
پر حاضر ہوئے امتیاز کر کے اس بات کی طرح کہ وہیں سے مدد افہام کی طرف اشارہ ہے اور الفاظ نبوی کی یہ روایات
جو کہ عرب میں لوگوں میں تھی کہ عرب میں مشہور ہوئے کی وجہ سے ان کو عربیہ الفاظ کے ساتھ تلاوت کر دیا گیا جیسا کہ
مشیکاۃ اور مسجل اور نقسطاس کو جو عربی میں عربی کے ساتھ تلاوت کر دیا گیا

اولیٰ مدد مکرر شدہ ذات بنایا گیا اور بعض الفاظ ذات سے سارے حروف کی طرف اشارہ کر دیا گیا ایسا اشارہ کی یا بجز مکرر
مستقل اتالیق میں جہاں خود حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہیں اور آخر کی پانچوں صورت حضور کی تقریر ہے جو روایت
ابن عباس ثابت ہے اول قول یہ ہے کہ ان الفاظ نبوی سے اللہ تعالیٰ کی صفات کی طرف اشارہ ہے مثلاً اللہ ہے اللہ
اللہ آخر اللہ اللہ کی طرف اشارہ ہے لطیف کی طرف اور ہم سے شان مجیدہ، لکن کی طرف اشارہ ہے کہ میں اس ازلی
وہی لطیف اللہ دو سرائے یہ ہے کہ اشارہ جو صفات فعل کی طرف چنانچہ ابن عباسہ بیان لکے کہ اللہ کی طرف
بمیں نعمت اور اللہ سے لطیف کی طرف اور ہم سے ملک کی طرف فیصل قول یہ ہے کہ تراجم میں یہ سب الرحمن کے اجزاء
ہوں اور ان سے استہلال و الرحمن کی طرف لکن یہ فیصل قول حقیقت میں پہلا تو ہے، لہذا اس کو قریش کی معصیت تاخی
نے نہیں دیکھے پس فیصل قول یہ ہے کہ ان الفاظ میں سے بعض سے اشارہ جزا تاکہ طرف اور بعض کے اشارہ جو صفات

اور اللہ علی الخرف المسموۃ مقسماً بحالہم خاصاً من حیث انھا باسائط اسماء اللہ تعالیٰ و بلادۃ
خطابہ هذا وان القول بافعالہ السویر جمالی بالیس فی لفظ العرب لان التسمیۃ بملئۃ
اسماء نصاباً مستنکرۃ عندہم وتودی الی اتحاد الاسماء والمسمی تستدعی تأخر الجوز عن
الکل من حیث ان الاسم بتأخر من المسمی بالزمنۃ۔

ترجمہ :- یا الفاعل بھی سے حروف باہر اور یہی جو مقسم بہ کحیثیت سے ہیں اور مقسم ان کی اس نے کھائی گئی اگر
حروف انہما درای حیثیت شرفت کہتے ہیں کہ یہ اسماء جس کے حرف باہر سبب اس کا نام ہاڑی کے حروف ہاڑی میں رہیں
نہ کہا جائے کہ الفاعل بھی کو اسماء سوز قرار دینے کا نظریہ لفظ عرب کے تاویل کے خلاف ہے اس نے کہا ان کے یہاں تین
اصول کو لکھا کہ انہیں اس کا نام رکھنا مقبول نہ تھا اور نہ اس کا مفہوم چیز سے نیزہ کو اس نظریہ سے اسماء و مسمی میں اتحاد
الاسماء سے نیزہ اس نظریہ کا تقاضا ہے کہ ہر کلام اور جو در کل سے کوئی ہو کہ اسم مسمی سے نیزہ لفظ ہوتا ہے۔

دقیقہ و مستندہ الفاظ مشہور ہیں انہیں جو بھی دیکھیں عربی میں شامل کرتے ہیں مثلاً مکملہ حبش زبان کا خط ہے اس
طرح کو کہتے ہیں جس میں ہر حرف کو ایک ہی شکل ہے مثلاً کھانہ کا خط ہے مثلاً کھانہ کا خط ہے اس کے
معنی تکرار و تکرار ہے یہ نام الفاعل بھی ہونے کے باوجود عربی میں مستعمل ہیں۔

نفسہ :- اور وہ علی الخرف الزمر حصلاً اور اس کو اس قول ہے جو حاضر الخرف کی شکل میں ہونا ہے یعنی ایک جو کہ لکھ
ان الفاظ بھی کہ کوئی معنی بحسب الواقع نہیں ہوں گے تو قرآن میں بان کلاتا خطاب بالجمع اور لکھ بالزمر میں بالزمر
کے قبیل سے ہونا کہ یہ کلمہ نہیں کہ لکھ ان الفاظ کو سورتوں کے مشعر میں حروف باہر الفاظ و کلمات کرنے کے واسطے
دکر کیا گیا ہے اس بنا پر کہ ان حروف باہر کے اسماء ہیں اب یہ بات کساں کو دو کلمات کرنے کے لئے دکر کرنے سے
غرض کیا ہے تو اس کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ کہ وہ کلام دوم الخفص کلام بدو کا کہتا ہے کہ ان کو معنی ایقاظ و تنبیہ کے
واسطے سورتوں کے مشعر میں دکر کر دیا گیا اور لفظاً و تنبیہ باہر طور کو بھی حروف سے ہوا یا کلام مرکب کے اور باہر
حروف سے تیار اور کلام بھی باب اگر یہ کلام غیر الزمر کا ہے تو ہم اس جیسا کہ دکر دیکھیں تمام اس جیسا کہ ہم نے دیکھا
اسلامہ ہوا اگر یہ کلام ہاڑی ہے کلام کے نہیں ہے اور لفظ الخفص کا کہتا ہے کہ ان الفاظ کو حروف باہر لفظ بدو کلمات
کے واسطے دکر کر دیا اور وہ تینوں ہی مقسم بہ کحیثیت سے ہیں جن کی قسم کھا کر اللہ سبحانہ و تعالیٰ کے حضور سورت
کو بخیر کیا ہے اب یہ سوال کہ مقسم بہ کحیثیت ہوتا ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حروف باہر میں آخر ہیں اس
لئے کہ ان کے ذریعہ سے تمام اسماء ہاڑی اور صفات ہاڑی کی ترکیب ہوتی ہے اور ان کے ذریعہ کلمات کو جمع کی منہ کی
جس سے اور کلام اللہ اور تمام اسماء کی تفسیر بھی سے مرکب ہیں ان تمام چیزوں کی جو حصہ حروف میں شرافت لکھی
اعتراف کی گئی ہے یہی ہیں یہ کلمات ممکن گئے اور ایک ان سات سے بھی پہلے سے بھی پر اکثر لوگ متفق ہیں تو گویا یہاں
تک سب لاکر آئے خدا تعالیٰ جو کہے ؟

ومن الغول الخیر ماں سے بھی اسماء سوز ہو گئے لکھتے ہیں ان الفاظ کو اس کے

لَا نَأْتِي بِهَذِهِ الْأَفْظَانِ تَعْدِلَ مَرْبُوعًا لِمُتَّيِّمِهِ وَالْمَرْبُوعُ عَلَى الْأَفْظَانِ وَالْأَسْتِثْنَاءُ يَلْزَمُهَا
وغيرِها من حیث انها اقواتهم للسلو ولا یقتضی ذلك ان لا یكون لها معنی فی حقیقہا۔

ترجمہ :- یہ صواب اعتراض ہے کہ چونکہ ہم بطور جواب یہ کہیں گے کہ الفاظ تاجی اس معنی میں مشہور نہیں کہ وہ
ازاخر ہو کر تفسیر الفاظ پر دلالت کریں اور نامکمل استثنیات تو یقیناً تاجی ہوں ان کے علاوہ کئے کی بحیثیت ان کے
قبول کے سورجوں کے نام پر ہے اور استثنیات کا لازم جزو اس بات کا نفی نہیں بلکہ ان کی ضرورت کی معنی ہے۔

دقیقہ حد گذشتہ سور قرار دینا درست نہیں کیونکہ اس صورت میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم آئے گا قاعدہ عرب یہ
ہے کہ تین اسموں کو یکجا کر کے کسی شے کا نام نہیں رکھا جاتا ہاں البتہ دو اسموں کو یکجا کر کے کسی شے کا نام رکھا جاسکتا ہے
جیسا کہ بعد ایک کر کے بدل اور یکے سے اور آپ نے سورہ کو مشمولہ کا نام مانا ہے تو اس میں تین اسموں کو یکجا کر کے
نام رکھا لازم آتا ہے کیونکہ الف اور لام اور میم علیحدہ علیحدہ اسم ہیں اور جن سوروں میں تینوں سے زیادہ اسموں کو یکجا
کر کے نام رکھا لازم آتا ہے اس سے اس کے متعلق کیسے ممکن ہوتا ہے کہ اس کے پیش نظر الفاظ تاجی کو اس سے اور قرار دینا درست
نہیں۔ دراصل اعتراض یہ ہے کہ اگر الفاظ تاجی کو اس سے اور قرار دینا درست نہیں تو اس میں اتحاد ہوجائے گا حالانکہ تاجی صاحب
نے پہلے ہی بیان کر دیا کہ اسم و اسم میں اتحاد غیر مشتبہ ہے تفصیل قارئین کے سپرد ہے کچھ یہ کہ کعبہ ہزار سے کل کرکل
نے نیست جملاتی ناقصہ اگر کہ ہر دو کوئی اور اس کے کہ ہر ہر دو میں حکم کا نصب اس کے اتحاد ہوجائے اس کے کہ اسم و اسم
جیسے صورت کا اور تیس صورت میں غیر نام ہوں اور چونکہ جو حکم لگتا ہے کل پر وہی حکم لگے گا جو ہر نام و نام خود نفس
ان کا جو نام ہوا تو اسم اور اسمی ایک ہونگے اور دونوں میں یقینیت ہوگئی۔ حالانکہ تاجی صاحب نے اس کا انکار
کیا ہے بلکہ الفاظ تاجی کو اس سے اور قرار دینا درست نہیں۔ نیز اعتراض یہ ہے کہ ہر کل پر مقدم ہونا ہے اور اسم
سے مؤخر ہونا ہے کیونکہ تین اسموں کے لئے لیا جاتا ہے تو پہلے سے کسی کا اور ہر دو کا تہی تو تینوں کو یکجا ہونا اگر آپ
الفاظ تاجی کو اس سے اور قرار دینا درست نہیں کہ وہ مؤخر ہوا ہوں کہ الفاظ تاجی سوروں کے تفسیر میں ہوں ہاں اس
کا تفسیر اصحاب نے کہ جن میں صورت میں مقدم و تاخر دونوں جمع ہونگے کسی کی وجہ سے مقدم و تاخر غلطی نصف
نام کیا جس کو ہر دو کہتے ہیں بلکہ الفاظ تاجی کو اس سے اور قرار دینا درست نہیں کہ وہ مؤخر ہوا ہوں اور جو
سورہ میں داخل ہو وہ داخل ہے بلکہ الفاظ تاجی کو اس سے اور قرار دینا باطل ہے :

تفسیر :- لایقول المرسلان سے تاجی صاحب تمام اشکالات کا جواب دے رہے ہیں اور ان اعتراضات
کا جواب دے کے جواب ان اقوال کو اپنا کر ہے پہلے بیان کئے گئے ہیں اس کے بعد ان اقوال سے جو میں اعتراض

و لم تستعمل للاختصار من كلمات معيذة في لغتهم اما الشعر فتشاد واما قول ابن عباس فتنبية
على ان هذه الحروف منيع الاسماء و مبادئ الخطابات تمثيل بامثلة حسنة الا ترى انه عدل
كل حرف من كلمات متباينة لا تفسير لا تخصيص بهذا العاقب دون غير هذا لا لمخصص
لفظا و معنى

ترجمہ :- اور اتفاقاً جو عربی زبان میں اس معنی کے لئے مستقل نہیں کہ ان کو کلمات جیسے طور پر سے بطور اختصار
بیگانہ ہے ان کلمات کی طرف اشارہ کیا جائے اور بلا پیش کردہ شعر جو وہ مستاذ ہے اور یہ سوال حضرت ابن عباس
کا خیال تو اس میں اس بات پر تنبیہ کرنا مقصود ہے کہ جہتوں اسانے حسن کا منبع اور خطاب الہی کے مبادی میں اور
بہر آپ سے اس کی اچھی راہیں خاص میں بیان فرمائیں ہم دیکھتے نہیں کہ ایسا کرتے حرف نہیں کہ جس کو حضرت ابن عباس
کے تحت لفظ کلموں سے اظہر شمار کیا ہو حضرت ابن عباس کا مقصود تنبیہ کرنا ہے اور یہ مقصود ہے کہ یہ جہتوں
ابھی معانی کے ساتھ مخصوص ہیں ان کے علاوہ ہر دلائل میں کریں گے ہاں کے کہ کوئی قرینہ تخصیص نہ تو لفظ موجود
ہے اور معنی۔

اوتیہ سر گذشتہ پڑھتے ہیں ان کا جواب دیں گے جواب سننے سے پہلے بطور نقد کے یہاں باتیں ذہن میں رکھتے آدلی
بات یہ کہ حکام بطور بیاد کر کے لئے قیاس آرائی کو کوئی دخل نہیں ہے بلکہ اہل زبان کے استعمال سے احکام متعلق ہوتے
ہے دوسری بات یہ کہ اگر کسی لفظ سے کوئی معنی اترنا سمجھ میں آئے ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس لفظ کے وہ
معنی ہوں بلکہ دوسرے معنی بھی ہو سکتے ہیں تیسری بات یہ کہ کسی لفظ کے معنی تعیین کرنے کے لئے محض جواہر لیسے
لفظ اور معنی جو تھیں بات یہ کہ کسی لفظ کو مقرب بنانے کے لئے غور وری ہے بلکہ عرب اس لفظ کو اس معنی میں استعمال
کرتے ہیں جس معنی میں غیر عرب کے یہاں مستعمل ہے اب جواب سمجھ لیجئے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ایسے ہادی طبع
کو وہ معنی اول کو درست نہ کہ کوئی کی ہے اور دوسری اعلیٰ کو درست نہ کہ کوئی ہے بلکہ یہی کہ اس لفظ کے ہر حال میں اس معنی میں
کو وہاں صحیح نہیں ہے شطاب کا یہ تھا کہ ان الفاظ میں کو ان لفظ کا کلام اور امتیاز ہر دلائل کے لئے زیادہ کہ آیا
و دلائل کے کوئی معنی نہیں ہے تو ہم آپ کو پہنچتے ہیں کہ آپ کا یہ کہ یہاں قیاسیہ باعث کے نتیجے سے اگر بعض قیاسی چیز ہے تو
بالکل غلط ہے بلکہ مقدمہ اول اگر آپ لفظ کی نسبت سے یہ کہہ رہے ہیں تو یہ کہ یہ لفظ ہے کہ لفظ اللہ کا استعمال
کلام ہر دلائل کے انہی دلائل سے لفظ اللہ کے معنی مستفاد نہیں ہوتے بلکہ یہ کہ لفظ اللہ کا استعمال ہر دلائل
کے لئے ہے اور یہ آپ کا یہ کہ لفظ اللہ کے معنی ہر دلائل کے لئے ہے کہ ان الفاظ سے استنباط کے معنی اترنا
سمجھ میں آئے ہیں اور کسی لفظ سے کسی معنی کا اترنا سمجھ میں آتا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس لفظ کے دوسرے معنی

والجواب الجمل فلتحق بالانفصال والحدیث لا دلیل فیہ لئلا یؤثر فیہ تبسم تعجباً من جملة من جعلها مقسماً بما اولن کلاماً غیراً فتمنع لکنه یخرج الی انما ارشیا لا دلیل علیہ

ترجمہ :- اور تم مجھے الفاظ بھی اس بات الزام کے لئے وضع کئے گئے ہیں کہ ان میں عرب کلمات کے ساتھ اضافی کلمات اور پیش کردہ حضرت میں معترض کے لئے کوئی دلیل نہیں کیونکہ جو کتاب کے معذور کے یہ وہاں جماعت پر تعجب پر کتب فرمایا ہو اور ان حدود کو قطع نہیں کر اس صورت میں ان پر یوں کو معذور ماننا بڑے گامزن پر کفری دلیل قائم نہیں۔

دفعہ گذشتہ :- بول صبیحہ ما بعد سے استیناف کے معنی التزام سمجھ میں آتے ہیں مگر اس کے دوسرے معنی بھی ہیں لہذا جو کتاب کے الفاظ بھی سے استیناف کے معنی التزام سمجھ میں آتے ہیں۔ نواقح سورہ کے حیثیت سے اور ان کے اور بھی معنی ہیں یعنی اس کے سورہ نام معلوم ہو اور الفاظ بھی جو معنی لغت میں آیا ہیں اسے اور جب یہ باطل ہو گیا تو پھر الفاظ بھی کا اس کے سورہ نام ثابت ہو گیا۔

تفسیر :- ولما سئل ابیہ دوسرے اعتراض اور حضرت ابن عباس کے قول سے جو یہاں سوال سمجھ میں آتے تھے ان سب کا جواب دئے گئے ہیں کہ آپ نے جو یہ کہا ہے کہ ان الفاظ بھی کے زب کلمات طول کی طرف برسیل اضعاف اشارہ کیا گیا ہے تو یہ جو ہے کہ کلام کو ختم کر کے ان کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کرنا محض قیاس ہے۔ اصل زبان کے کلام میں مستقل ہے اگر آپ نہیں کہ قیاس ہے تب کو غلط ہے حکم معذور اونی اور دوسری مشق بھی باطل ہے کیونکہ یہی کلام عرب میں مستقل نہیں ہے۔ اور آداب کا شعر قوم میں لگے کہ کتاب کے مستقل کے لئے طرز ہی سے چند متون پر آیا سنانا صرف ایک شعر مستقل کے لئے کافی نہیں ہو گا۔ اور یا حضرت ابن عباس کے قیاس کا جواب تو اس کے لئے دو باتیں سمجھ لیئے۔ اول یہ تشریح کیے ہیں توضیح مسئلہ کو اور توضیح کے طور پر ایک مثل لائی کہ حدیث میں جو معنی میں دوسرے کہ تفسیر ہے جس معنی طور پر جس معنی کو متعین کرنا اور اس لفظ کو اس معنی کے ساتھ خاص کرنا اب اس کے حضرت ابن عباس نے جو یہ فرمایا کہ ان سے اشارہ تفسیر اور ان سے تفسیر کی طرف وغیرہ تو اس سے مقصد تفسیر کرنا نہیں ہے اور ان میں سے ساتھ ہی تو خاص کرنا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے بعض الفاظ اور معنی جو تاخر دہی ہے اور یہاں کوئی شخص نہیں ہے بلکہ ان چیزوں کو بیان کر کے اس بات پر توجہ کرنا ہے کہ ان الفاظ بھی کے ساتھ نہ صرف اللہ کے کلام اور اس کے اشارہ کے لئے مادہ تحریر ہیں اور یہاں کی اچھے کلمات کے ساتھ نہ صرف اللہ کے کلام میں پیش کر دیں اگر چاہتے تو نہ صرف لغت اور یہ سے کوئی حرف بھی اسٹ اور گردیت جو نہ صوم مشایخ تھیں اور ان چیزوں کی مثال جو کئے کی دلیل یہ ہے کہ انہی الفاظ بھی میں سے ہر ہر نقطہ سے مختلف چیزوں کی صرف اشارہ کیا ہے مثلاً آیت سے اشارہ کیا کہ ان کی طرف بھی کیا ہے۔

والیہ صلوٰۃ شریفہ اور ان کی طرف بھی جس سے یہ بات واضح ہو گئی کہ تشبیل میں تشبیہ نہیں کیوں کہ ایک لفظ سے ایک وقت میں چند معانی کی طرف بطور تغیر و تخصیص کا اشارہ کرنا مستبعد ہے جس جیسے بطور تغیر و تخصیص کے اشارہ کرنا مستبعد ہے تو تغیر و تخصیص تو یہ نہیں ممکن ہے تشبیل ہوگی کہ چونکہ تشبیل میں اساتید کا مقصد وجہ ثرب اور جب تخصیص ہوگی اہل بزرگ کا تو حضرت ابن عباسؓ کے قول سے انشاء اور من الکلمات پر مستدل کرنا باطل ہے کیونکہ اسناد لال تو اس وقت سے ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے ان الفاظ تو ہی سے ان کلمات کی طرف اشارہ کر کے تخصیص کا مقصد کیا ہوتا کہ

نقصت پر اس نے اپنی قول کا جواب کہا کہ حاصل یہ ہے کہ مادی مشق جملہ اس لئے اردو کا لکنا یا قول اس کے ضمن میں اس کی حق المکین آپ کا قول ثابت نہیں بلکہ ہماری مشق کا بلکہ ان ثابت ہے اور آپ کا قول اس لئے ثابت نہیں کہ یہ اس کے لئے آپ ان الفاظ سے جو مدت کا جمال کی طرف باعث رساں جمل کے آئے اور کہ ہے ہیں۔ قویا آپ نے اپنے خیال سے کہ ہے ہیں یا کلام عرب کے استعمال کے لئے جو کہ کہہ رہے ہیں اگر کسی سے کہ رہے ہیں تو یہ سب سے باطل ہے اور اگر استعمال کے لئے یہ تو لغت عرب میں۔ الفاظ کا جو حساب جمل کے ضمن میں نہیں ہوا مستعمل ہیں اور جب مستقل نہیں تو یہ عرب مانگو مدت کا جمال کی طرف اشارہ کرنا غریب زبان میں درست نہیں ہوگا کہ وہ عرب کے ساتھ استعمال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں اس نظام حق کا استعمال اسی میں نہیں ہو جس میں کے مذکور اس کو غیر عرب استعمال کرتے ہیں۔ اور جب عرب کے ساتھ استعمال کرنا درست نہیں تو پھر آپ کا قول صحیح یا غلط کہنا درست نہیں اور اگر یہ حدیث نواس کا جواب یہ ہے کہ صورت سے تبسم فرمایا تھا اور تبسم کی دو قسمیں ہیں ایک تبسم کہتے انسلم۔ دوم تبسم بحد الثلب پس صورت کا تبسم فرمایا علی حد الثلب تھا علی حد الثلب نہیں ہیں صورت کی ان چہالت پر تبسم فرمایا ہے کہ ایک عربی لفظ کا غیر عربی معنی پر کسی طرح غمور کر دے ہیں۔ اور جو کہ یہ اہل نہ بان ہیں اور حدیث دلیل اس وقت میں کہتی ہے کہ انسلم علی حد الثلب ہوتا ہے لیکن اس جواب پر اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تبسم کی قسم نکال کر آپ ہمارے استعمال کو توڑ نہیں سکتے کیونکہ کہہ لے استعمال تبسم سے نہیں کر لے بلکہ ہمارا استعمال حضور کا اس حدیث سے ثابت کرنا اور ان کے استعمال پر کفر نہ فرماتے بلکہ آپ کے پاس اس کو کیا حوا ہے جواب اس کا یہ ہے کہ حضور کا فعل بحدیث خصم ہیکے قبیل سے ہے لیکن یہ وہ مقابل کے صاحب سے کہہ دینے رہنا اور اس کے قول کی تائید کرتے ہوئے۔ اگر وہ خود ان کے مقابل سے فعل پر الزام قائم کر لیا جائے اور حضور کے اس فعل میں یہ بات اس طور پر مانی جاتی ہے کہ حضور بحدیث نے کہنے۔ تاکہ خور ان ہی کے قول سے یہ بات ثابت ہو جائے کہ حضور کا دین ایک ہمارا ہے اگرچہ یہ یقین ان کے ایک خود اور نہ ان کے لئے ہے اور جب ان کے قول سے حضور کے دین کا سبب ان ثابت ہو جاتی ہے تو اس پر الزام قائم فرمایا کہ یہ ہے دین کی سبب ان ثابت ہے تو یہ غیر ہمارے دین کے اندر کیوں نہیں آئے۔ اور جب حضور کا یہ فعل عبارت خصم کے قبیل سے تھا اور انسلم کے قبیل سے نہیں تھا تو یہ حضور کے اس فعل سے استعمال کرنا درست نہیں۔

و جبکہ معصا ابھی یہاں سے انقش کے تھلکا جاوے ہوئے ہے، جواب یہ ہے کہ اگر افاغیہ کو تقسیم ہونا پڑا تو اگرچہ
محنت کے اعتبار سے تین نہیں بلکہ دو درجے ہیں لیکن یہ سب محو استقامت و کوشش و عمل معین کے مقدور نامائے شہداء اور و

والتسمیۃ بثلثة اسماء انما تستعھاذا رکبت وجعلت اسما واحدا علی طریقة تعلیک فی اذا انزلت ثمر
اسم العن فلا ینحیک ینتوی بتر التسمیۃ بالجملة واللبیت من لشعر طائفة من اسماء الخوالج

ترجمہ :- اور تین اسموں کو اگر کسی چیز کا نام رکھا اس وقت مستحب ہے جیسا کہ جس طرح ترکیب بنائی اسم واحد
سارا اجابت لیکن جب اسم واحد کی طرح مجامعا رکھا جائے تو کچھ استحقاق نہیں اور دلیل کے لئے جس سے یہ کار عمل کالی
ہے کہ جنوں نے ایک ہی کو نام رکھا اور اسے اور ہی لکھا اس امر پر حرم الخمر منقول نام پر جن کے ساتھ تھوڑے کر کے اس کا
ذکر ہے :

فیہ مسئلہ ثلث اسماء اصل قوم اور داخل قوم اور جواب قسم میں اور دلیل بعض کے لئے کہ شل اسم کے بعد ذلک کتابت لفظ ہے
اور یہ صیغہ ہے کہ صیغہ نہیں ہو گا اس کی جواب قسم سے شروع میں لاء آئید ان کا وہ اندر ہی ہے اور ذلک کتابت میں کچھ
جہی نہیں اور جہی نہیں کہ کتابت نہیں ہو گا اور دلیل میں اور جہی نہیں تو مذکرات قسم پر بھی کوئی
اور دلیل نہیں ہے کہ اس صورت میں جہی سے اس کا کہوں دلیل مذکور اس پر ہے اور
نہ وہ اسما مختلف اصل ہے بلکہ اقش کی بات میں خلاف اصل ہے اس پر قسم ہے اور اس کی بات کہ اگر قسم پر قرآن
نہیں ہو دلیل موجود ہے اور وہ ائمہ لفظی کا قول ہے قرآن المجید ہے اس آیت کے اندر قرآن المجید کا کلمہ
بکافت جریا ہے جس سے یہ مسلم ہوا کہ اس کا اصل قرآن ہی تقسم ہے بلکہ دلیل کہ درستی ہے ہو گا جواب یہ ہے
کہ دلیل سے مراد دلیل ہے یعنی اس دلیل جو ان الفاظ میں کو تقسم ہے کہ لفظ متعین کر دے اور آیت قرآن
الکریم المجید قرآن کا تقسم ہے ہوا متعین نہیں متعین تو اس وقت میں ہوا جب کہ قرآن تقسم ہے ان کو و اذنا لفظ کے ذریعہ
سے اس پر خلاف کرنا ضروری ہونا اور یہاں یہ ضروری نہیں بلکہ ہر کتاب کے قرآن کو و خود تقسیم ہو۔

تقسیم ہو۔ والسمیۃ بثلثة اسماء الخوالج میں سے معارفہ کے اندر جہی میں اقرا من کئے گئے تھے ان کا جواب دے رہے
ہیں چنانچہ پہلے اقرا من کا جواب ہے کہ قسم کی دو صورتیں ہیں اول تسمیۃ باسماء کریمات دوم تسمیۃ باسماء مشہور
یعنی ایک تو تسمیۃ ہے کہ دراصل کوئی ایک کریم کریم بنائی جاتا ہے جس طرح کہ تعلیل اور جہی ہر کریم بنائی کسی کا
نام ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہر کریم علیہ علیہ کسی چیز کا نام ہو جس طرح کہ اسما اولاد علیہ علیہ ہوتے ہیں
تین اسماء کے ساتھ کسی چیز کو دوسرے کے الفاظ تو کریم بنائی تو عرب کے قاعدہ کے خلاف ہے جن میں ہر کریم کا تین اسموں کو
لفظ کریم بنائی تاکہ اسم جہاں اور دوسرے کسی چیز کا نام رکھ دیں کہو کر کریم بنائی قرآن و اسموں کے اندر ہوتی ہے لیکن
لفظ اسما مشہور کے کہ چیز کے تین نام ہو سکتے ہیں چنانچہ مسیوہ کے قول سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے مسیوہ کے لفظ شمر
کے ایک حصہ کو جو بھی کہ سکتے ہیں اور دست بھی کہ سکتے ہیں اور مردن تنیم کے اسماء کا ایک حصہ بھی کہ سکتے ہیں تو دیکھو مسیوہ
نے ایک ہی تین ناموں کے ساتھ جو مردن کرنے کی ہرادی کے ساتھ اتنا اجازت دیدی مگر یہ اسماء سب مشہورہ ہیں یعنی

والسبی هو مجموع السؤة ولاسم جزئها فلا التزام وهو مقدم من حیث ذاته وموخر باعتبار
کونه اسما فلا دور۔

ترجمہ :- اور کسی پروری مولود ہے اہم اس کا ایک جز ہے لہذا اہم دس کے درمیان کوئی اتنا نہیں اور چونکہ جز
بجسیت ذات مقدم ہے اہم مولود ہونے کی حیثیت سے تو خوبہ لہذا کوئی درجہ نہیں ملے

ازلیہ صلت نہ علیحدہ علیحدہ ہیں اور سبب کی بات اس بارے میں احتیاط کے لئے کافی ہے اس لئے کہ قواعد
جو ہیں جن اہم ہیں اور جن میں چار یہ مولود سبب مشورہ سے تو اس کے نام میں یعنی اس علیحدہ نام اور لا علیحدہ نام ہے اور یہ
علیحدہ نام ہے بلکہ ترکیب بنائی کے نام نہیں اور جب بطور ترکیب بنائی کے نام نہیں تو معاملات قاعدہ جن میں
سورجوں کو ان اسما کے ساتھ موسوم کرنے میں قاعدہ عرب کے خلاف لازم نہیں آیا۔

تفسیر :- والسبی الخیر مدار سے دوسرے اعتراض کا جواب ہے جو اب کما علی رہے کہ قاعدہ اسم دس
کی قیامت خود قیامی کے بیان کردہ قاعدہ کے مطابق اس موقع سے مرتفع ہے کیونکہ اس قاعدہ میں ایک ہے کہ جب کل
کو بہت سے اجزاء عارض نہ ہو تو کل اور جز کا حکم ایک ہو تب اس سے معلوم ہوگا کہ اگرچہ استیفاء عارض ہو تو کل
جز میں تقابرو مولود و فروع مولود کے اندر یہ بات ہے اس طور پر کہ کسی ترسادی سورہ کا مجموعہ اس حیثیت سے
کہ اسکو بہت سے اجزاء عارض نہ ہو رہے ہے چنانچہ ایک یاد آتی کہ کمال مسکن نہیں کہیں گے اور اہم یعنی اہم اس
مجموعہ کا نام ہے اور جب کہ کل کو مجموعہ میں حیت المجموعہ مانا اور اہم کا اس مجموعہ کا جز مانا اور کل جزوں اور اس
کے جز میں تفایر ہو تب لہذا السبی اور اہم میں بھی تفایر ہو گا پس اتفاقا کمال رہا۔ و جو مقدم میں حیت ذات و موخر
باعتبار کردہ اسما فلا دور۔ یہاں سے تیسرے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ جواب ہے پہلے درجہ میں کچھ نیچے آدھ
یہ کہ تاخر و صغی تاخر ذاتی کو مستلزم نہیں اور دوسری بات یہ کہ اس مسئلہ دور کے لئے یہ فرض رہا ہے کہ کسی کا توقف علی نصف
من جہ و احدہ ہونی ایک ہی جہ سے ایک شی تو قوت ہوا داسی جہ سے تو قوت علیہ ہوجی کے دوسرے من
یہ ہیں کہ ایک ہی جہ سے اس کے لئے تفہیم ثابت ہو اور اس جہ سے تاخر اب شے گان الفاظ بھی کہ جز ہونے کا
تقاضا ہے کہ یہ مقدم اصل اور اہم ہونے کا تقاضا ہے کہ یہ موخر ہوئی تو اس وقت دور کے مرتفع ہونے کی ضرورت
یہ ہوگی کہ جز تقدم ذاتی کو چاہئے اور اہم تاخر و صغی کہ پس یہ الفاظ بھی اپنی ذات کے اعتبار سے تو کسی پر جز
میں مقدم ہیں کیونکہ سورہ لائی کے نازل ہونے سے پہلے بھی یہ الفاظ موجود تھے مگر اسمیت سورہ کے ساتھ متفق
ہونے کے اعتبار سے موخر ہیں پس جب تقدم اور تاخر کی جہتیں بدل گئیں تو پھر دور لازم نہیں آیا۔

والوجه الاول قرب الى التحقيق وادق للطائف النازلين واسلم من لزوم النقل وتوعد
الاشتراك في الاعلام من واضع واحد فانه يجوز بالتقضى على ما هو مقصود العلية :

ترجمہ :- اور ان اقوال تہا میں ہم سب پہلے قول قریب قریب یا ثبوت کو پیش کیا ہے۔ اور اگر ان
منزل کے لطائف کے لئے زیادہ موزوں ہے نیز اس قول کے مطابق ان اعلام میں نقل و اشتراك بھی ماننا
نہیں پڑتا جو ایک ہی واضع سے ثابت ہیں کیونکہ نقل و اشتراك کا واقع ہونا مقصود علیت کے منافی ہے :

تفسیر :- والوجه الاول اقرب الی تحقیق مسئلہ بیان کرنے کے بعد جو ان میں ماقول ہوتا کہ مسلک سجاد اور
کتاب میں پہلے مذکور بھی ہو چکا اور مصنف نے وقیل بحرف حلف لاکر اس کی طرف اشارہ بھی کر دیا اب اس
قول کی تائید کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں والوجه الاول اقرب الی تحقیق یعنی پہلی صورت زیادہ مستمر
ہے تین وجوہوں کی بنا پر اول وجہ یہ کہ الفاظ بھی کا حرف بساط کا اسماء جو تالیف میں مستحق ہے لیکن
اس کے علاوہ جواد احتمال ہیں وہ شخص احتمال کے درجہ میں ہیں۔ بلکہ پہلی صورت اقرب الی تحقیق ہوتی ہے۔
زیر جو اقرب الی تحقیق ہوتی ہے وہ اسب ہوتی ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ اسماء حرز ہونے کی صورت
میں چند نکات بھی حاصل ہوں گے۔ مثلاً وہی روئے۔ جو مصنف نے بیان کئے ہیں ایضا لا یثبت احکامات
نفس القرآن۔ دوم اعجازا نسبت الی تبلیغ القرآن۔ پس جب اس قول میں یہ کئے متاصل جوئے تو گویا یہ
نکات قرآن کے موافق ہوتی۔ اور جو چیز واقف نکات القرآن ہو وہ اسب ہوتی ہے بمقابلہ غیر واقف کے بلکہ پہلی صورت
اسب ہوتی بمقابلہ دوسری صورتوں کے تیسری وجہ یہ کہ اسماء حرز ہونے کی صورت میں اعلام کے اندر نقل
و اشتراك نہیں ماننا پڑتا۔ بخلاف اس کے علاوہ کہ کمال میں نقل و اشتراك لازم آتا ہے۔ اب مسئلہ کہ کیسے لازم آتا
ہے تو دیکھئے کہ دوسرا مسلک اسماء سور ہونے کا ہے یہ بات تو محقق ہے کہ یہ الفاظ علم ہیں۔ اپنے سمیات کے۔ اب اگر
آپ ان کو علم اتنے ہیں سو نقل کے بھی ثواب اس کی دوسری چیز یہ باتوں کا علم ہونا سو نقل کے اندر اتصال
ہو گیا پہلی صورت سے نقل کرتے ہوئے اگر اہل اللہ سے تو اشتراك لازم آیا اور اگر بطور نقل کے ہے تو نقل لازم آیا
برسالی دوسری صورتوں میں نقل اور اشتراك لی الاعلام لازم آتا ہے حالانکہ ایک ہی واضع سے احکام میں اشتراك
اور نقل صحیح ہے کہ اگر استدلال واضع میں تو اشتراك ہو بھی سکتا ہے اور نقل و اشتراك ایک ہی واضع سے صحیح اس لئے
ہے کہ یہ مقصود علیت کے خلاف ہے کیونکہ مقصود علیت یہ ہے کہ علم کے ذریعہ ہی علم سے خبر ہو جائے اور اشتراك و
نقل میں البتہ اس وجہ سے پہلی صورت اسلم من لزوم النقل و اشتراك ہے۔ اور دوسری صورتیں غیر اسلم من
لزوم النقل و اشتراك ہیں اور جو اسلم من لزوم النقل و اشتراك ہو وہ اسب ہوتی ہے بمقابلہ ان کے جو غیر

وقیل انھا اسماء القرآن وذلک اختبرنها بالکتاب القرآن. وقیل انھا اسماء اللہ تعالیٰ ویدنا
 علیہ ان علیاً اکرم اللہ وجہہ لانی بقول یا کفیع یا حم عسق ولعلہ فی دیا متلرہما

ترجمہ :- اور جیسا کہ ہر الفاظ قرآن کے ساتھ ہیں یہی وجہ ہے کہ قرآن میں کتاب اور قرآن کو ان کی خبر بنا کر
 ذکر کیا گیا ہے۔ اور یہ بھی کیا گیا ہے کہ الفاظ قرآن اسامیٰ ہیں اور ان کی دلیل یہ ہے کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ لہ
 استدان یوں کہا کرتے تھے یا کفیع یا حم عسق وغیرہ بطور جواب یہ کہہ سکتے ہیں کہ شاید حضرت علیؓ کا قصہ وروایا
 منزلہما تھا یعنی اسے ان الفاظ کے آثار نے دئے !

دقیقہ گذشتہ غیر اسلم یوں بجا چل صورت انسب !

تفسیر :- دقتیل انھا البزیر اوائل سورہ کے بارے میں خواں قول ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ اوائل سورہ علم
 ہیں قرآن عظیم کے اوائل میں یہ کہ متعدد آیات کے اوائل ان الفاظ کو بغیر عذر اور کتاب کو ان کی خبر بنا گیا ہے اور جو
 محمول ہوئی ہے مستند اور پر ہند کتاب محمول ہوئی الفاظ قرآن پر اور جب محمول ہوئی تو ہم نے خود کیا کہ جو حمل کیا ہے تو
 جو حمل سولہ علمیت کے اوکوئی بغیر نہیں ملی۔ بلکہ ہم نے ان اوائل سورہ کو علم قرآن قرار دیدیا۔ اور کتاب کا الفاظ قرآن
 پر حمل اس طرح ہے جس طرح علم پر مذی علم حاصل ہوتا ہے جیسے نوید و حمل شخص سیدہ ان شخص میں و حمل شخص ذی علم کا یہ
 علم پر حمل ہو رہا ہے۔ اب یہی یہ بات کہ وہ کونسی آیتیں ہیں کہ جہاں پر کتاب کا حمل ہو رہا ہے ان الفاظ قرآن پر۔ وہ آیتیں
 یہ ہیں آتم ذلک الکتاب۔ اقصیٰ کتاب اقرن ایک۔ الزکک آیات الکتاب لمیں۔ انہ ذلک آیات الکتاب قرآن
 سبحن۔ طس۔ ذلک آیات القرآن۔ تم تنزل من الرحمن ارحیم کتاب فقلت آیات قرآن عرشیہ اس حکم پر ایک، عرشیہ
 ہے کہ آپ نے فرمایا کہ کتاب کا حمل کیا گیا۔ اور کتاب کے حمل سے ہم کتاب پر آیات ہو گئیں علم قرآن ہوا ثابت ہیں ہوا۔
 کیونکہ کتاب قرآن سے عام ہے۔ اس بات کا جواب دینے کے لئے خاص صا حید نے واقرآن کا لفظ بڑھا دیا کہ میں طرح عرشیہ
 کا لایا گیا قرآن کا حمل مل گیا یہ ایک جواب یہ بھی ہو سکتا تھا کہ کتاب سے مراد قرآن ہے۔

وقیل انھا البزیر و سوال قول مشکین کا ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ الفاظ قرآن جو اللہ تعالیٰ کے نام ہیں تو ہم آتم ذلک
 الکتاب کے معنی میں لگے۔ تنزل ذلک الکتاب۔ یا انا اتم اس قول کی دو دلیل ہیں۔ اول دلیل کتاب اللہ کی آیت ہے
 آیت اتم السورۃ لہ ہوے دلیل اس کا وہی ہوگی کہ اس آیت میں اللہ کا حمل کیا گیا ہے اتم۔ اور دوجہ حمل میں ہے
 عسکاد و علمیت کے مراد محمول و جہی نہی پر نہیں ہے۔ بلکہ اتم علم ہے ذات ہادی کا اس دلیل کو خاص صا حید نے ذکر نہیں کیا
 و مرئی فیل حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ لانی بقول یا کفیع یا حم عسق۔ دہر استدان یہ ہے کہ یہ علم

وقیل الان من اقصی الخلق وهو عبد الخدیج واللام من طبع النساء وهو وسطها والیم من
 الشقة وهي اخرها جمع بينهما لئلا یلحق العبد بالشیء ان یکون اول کلامه واسطی واخره
 ذکر الله تعالی

ترجمہ: اور ہمیں نے کہا کہ اگر ایک ایسا خلق ہے جو خدا کے آخری حصے سے نکلا ہے جو خدا کا نام ہے اللہ نام لوگ زبان سے
 دانا ہو لیسے جو وسطا نماز ہے اور ہم کی ادائیگی ہونے سے ہوتی ہے جو خارج کا آخری حصہ ہے اس لئے اللہ سبحانہ
 نے اس سب کو (مثلاً) اے میں کیا ذکر فرما دیا تاکہ اس بات کی طرف اشارہ ہو جائے کہ بندہ کے میں خدایاں مثال ہے
 کہ جس کے کلام کا اول واسطی و آخر ذکر اللہ ہو

(تقریباً مرگہ مشق) مستعار کے موقع پر مرقا اور سودا کی شان سے برہنہ ہے کہ وہ اللہ کے علاوہ کسی غیر سے مدد طلب
 کرے اور حضرت علیؓ کو جو کہ اعلیٰ مرتبہ پر تھے لہذا یہ کلمات بطور استدلال کے استعمال کرنا دلیل ہے اس بات کی کہ
 یہ علم ہیں اللہ تعالیٰ کے۔ حقیقی نے اس دلیل کا جواب یہ دیا کہ اس قول سے قطعی طور پر استدلال نہیں ہو سکتا اس لئے
 کہ جو ممکن ہے کہ خلاف یہاں بخود ہوا واصل یا منقول ہو لیکن مضاف کو مضاف کے مضافات ایسے کہ اس کے
 قائم مقام کر دیا پس یہ احتمال باکیا تو استدلال باطل ہو گیا۔

تفسیر: ۱۔ وقیل الان الخدیج یہاں سے گیارہواں قول بیان کر رہے ہیں۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اوائل سورہ میں
 ان الفاظ کو لاکر بندہ کو تعلیم اور تہذیب کرنا ہے تنبیہ اس طے کرنا کہ اللہ اقصی خلق سے نکلا ہے جو خارج کا مبادیہ
 اور لام زبان کے اندر سے نکلا ہے جو وسطا نماز ہے اور یم ہونے سے نکلا ہے اور یہ تہذیب نماز ہے تو گویا
 کلام کی برہنہ لایں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی کتاب کے شروع میں یہ الفاظ لاکر بندہ کو تہذیب کر دی کہ دیکھو تمہارے کلام
 کے تہذیب کے واسطے یہ الفاظ ہیں۔ اگرچہ ان کے یہ الفاظ تہذیب کے واسطے ہیں لیکن ان کے یہ الفاظ تہذیب کے واسطے ہیں لیکن ان کے یہ الفاظ تہذیب کے واسطے ہیں
 نہیں ہیں۔ ان کو سنتے۔ اول قول یہ ہے کہ یہ الفاظ تہذیب کے واسطے ہیں لیکن ان کے یہ الفاظ تہذیب کے واسطے ہیں لیکن ان کے یہ الفاظ تہذیب کے واسطے ہیں
 استعمال ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ کفار کہتے ہیں کہ یہ کفار شروع کیا کہ اللہ سبحانہ والقرآن والنفی۔ یعنی اس قرآن
 کو بالکل رد سمجھا اندر لوگ کہیں جس نیک دوسرے کو قرآن سے اعراض کرنے کی تلقین کرتے تھے چنانچہ واقعات میں
 ہیں کہ لوگوں کی نفسی اطاعت کہتے کہ میں تمہارا تو یہ لوگ پہلے ہی سے اس کو سکھانا شروع کر دے کہ دیکھو تمہارا کلام بدشتا
 ورنہ تمہارا یہ بیکار ہو جائے گا اور کھو ہو کر رہ جاؤ گے تو انہی کفار کے اعراض کی یہ حالت تھی اور آخر ہذا فقرہ
 تھا کہ ہدایت و اصلاح بغیر قرآن سے ممکن نہیں ہو سکتی تھی۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے جب ان کی اصلاح
 کا ارادہ کیا تو اوائل سورہ میں انہی چیزوں کو ذکر کر دیا جن کے رد میں نہیں جانتے تھے تاکہ یہ ان کی توبہ انی القرآن

وقيل انه سوا مستاثرة الله بعلمه وقد روى عن الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة ما ينفع
منه ولعلهم ارادوا تحاشا لربان الله تعالى ورسوله ورسوله ليقصد بها انها غير اذيعين
الخطاب بالانجيل

ترجمہ :- اور بعض نے کہا کہ اگر وہ کچھ دلائل کی باتیں کریں ان کی مدد کو لائبریری کے اپنے علم کے ساتھ مخصوص رکھا ہے اور اس کے قریب قریب خلفائے اربعہ اور دیگر صحابہ سے مروی ہے اور شاید صحابہ کا قصد اس سے یہ بتانا ہے کہ خود نبی اللہ اور رسول کے (دوران) اسے اور روزیوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف دوسری کواہن کے معانی کے سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا کیونکہ بن علیہ السلام سے ایسے الفاظ کے ذریعہ خطاب کرنا جو مفید معنی نہ ہوں بعید ہے۔

[illegible]

فقہ سیبزو۔ و نسل از مشائخ ابوالحسن کا نقل نقل کر رہے ہیں جو تکلم کے برخلاف تشاہدات کو غیر معلوم المذاہب کے ہیں جو اچان کا کہنا ہے کہ تشاہدات عزت والا کہنا ہیں جس میں اللہ کے سوا ہندوں میں سے کوئی نہیں جانتا اور خطائے الزبد اور دیگر کسب ہے جس جو احوال منقول ہیں وہ تقریباً اسی سنک کی یادگار ہے جس نے مذکور حضرت

ابو کریم نے فرمایا کہ کل کتاب سر و ستر اللہ فی القرآن و اہل السورہ عیسٰی ہر کتاب میں کچھ راز ہوتے ہیں اور اللہ کے راز قرآن میں و اہل سورہ میں اور حضرت عرو و عثمان و ابن مسعود رضی اللہ عنہم نے فرمایا کہ انہرودت المقطع من الکوم الذی فی الفیرو یعنی حر دلف مقطعہ میں پو سفیدہ چیزیں ہیں کہ جس کی تفسیر میں کچھ اسکتی اور حضرت علی نے تفسیر میں کیا کہ کل کتاب صفوۃ و صفوۃ ہذا الکست اب عرو و ابنہار یعنی سر کتاب میں کچھ اختیارات ہوتے ہیں اور اسی کتاب کے اختیارات عرو و ہوا ہیں یعنی بنامی کچھ ایسی باتیں ہوتی ہیں جن کو کتاب اور مکتوب اللہ کے علاوہ اور کوئی نہیں جانتا ہے اور اراکی سورہ بھی قرآن کے ان اختیارات میں سے ہیں جن کو غیر نہیں۔ اختیارات کو دیکھو ان اقوال میں سے معلوم ہو کہ یہ سب راز کی باتیں ہیں اور راز اس کو کہتے ہیں جس کو راز دار کہنے ملا وہ راز کوئی نہ جانتا ہو لہذا ثابت ہو گیا کہ یہ الفاظ اچھی و درشتا بہات غیر معلوم المراد ہیں چونکہ تامل صاحب شافعی المدبیب ہیں اور شوافع متکلمین کے مسلک کو مانتے ہیں اور انھوں نے صحابہ سے متکلمین کے فی الکف کی ناپید ہوتی اس وجہ سے تامل صاحب نے ان اقوال کی تامل کی اور کہا کہ صحابہ کا یہ قصد نہیں تھا کہ ان کی مراد ہی معلوم نہیں بلکہ ان کے کہنے کا مقصد یہ تھا کہ راز کی باتیں ہندوں کو انھیں سمجھانے کا قصد نہیں کیا گیا اور ہندوں کو سمجھانے کا قصد نہ کرتے سے لازم نہیں آتا کہ ہند سے صحیح بھی نہ ہوں کیونکہ عدم قصد انقباس سے عدم اقبام لازم نہیں آتا لہذا متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوا نیز شوافع یہ کہتے ہیں کہ اگر راستہ میں فی العلم کو بھی متشابہات کی مراد معلوم نہ ہوگی بلکہ وہ بھی صرف سن کر آسانی کی کہ جس تو بھر عالم اور بہا میں فرق ہی کیا رہے مگر نیز امام رازی نے فرمایا کہ اگر اللہ پر وقف کر دیا جائے اور راستہ میں فی العلم کا اللہ پر عطف نہ کیا جائے تب بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ آپ زیادہ سے زیادہ یہ کہیں گے کہ متشابہات کے علم کو اللہ نے اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو اس کا بار یہ پاس جواب یہ ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک علم بالامعات دوم بالنبی اور اللہ تعالیٰ نے اپنے اوپر علم بالامعات کو منحصر کیا ہے علم بالنبی کو نہیں لہذا اپنی سکتی ہے کہ ہندوں کو بالنبی متشابہات کا علم ہو جیسے کہ ایک موصوفہ اللہ تعالیٰ نے علم غیب کو اپنے اوپر منحصر کیا ہے تو کیا کسی دوسرے کو علم ہے ہی نہیں ہاں دوسرے کو بھی علم غیب ہے مگر بالنبی اور اللہ تعالیٰ کو بالذات ہے لہذا اللہ پر وقف کر کے بھی متشابہات کا غیر معلوم المراد ہونا ثابت نہیں ہوتا یہ کل جوہر اقوال میں پہلے تیرو متکلمین و شوافع کے ہیں اور سب سے آخر کا غیر متکلمین کا ہے ۔

اذن جعلتها اسما لله تعالى والقرآن او السوكان له لفظ من الاعراب والرفع على الابتداء او الخبر وال نصب بتقدير فعل القسم على طه نقية الله لافعل بالنصب او غير ما ذكرنا والبحر على اضايع حرف القسم ويتاقي الاعراب لفظا والحكاية فيما كانت مخفية او موازنة لفظا كحرفائه كما يميل والحكاية ليست الا فيما عدا ذلك وميعود اليك ذكره مفصلا ان شاء الله تعالى وان بقيتها على معانيها فان قدرت بالمؤلف من هذه الحروف كل في حينه لرفع بالابتداء او الخبر على ما مر وان جعلتها مقسما بها يكون كل كلمة منها منصوبا او مخفيا على اللغتين في الله لافعل وربما يكون تسمية بالفعل بالقدرة وان جعلتها بعض كلمات او اوصافا ماثلة متوزنة حروف والتبسيط لم يكن لها محل من الاعراب كالجمل المبتدأ في الاغراض المتعددة وبقوتف عليها وقف التمام فان قلت بحيث لا يحتاج الى ما بعد ها

ترجمہ :- پس اگر ان الفاظ آجی کو اللہ سبحانہ یا قرآن کریم یا سو قیل کے اسماء قرار دو تو ان میں سے اعراب سے ایک نسب لفظ یا خبر بنائے ابتداء یا خبر سے رفع یا مقدر فعل قسم نصب جیسا کہ اللہ لا نعلن کذا و نصب لفظ اللہ وار ہے یا انکو نصب فعل قسم کے بخلاف کسی دوسرے فعل مثلا لفظا ذکر مقدر ان کر یا مقدر حرف قسم حربہ اور جو الفاظ مفرد یا مفرد کے ہم وزن ہیں مثلا تم کہ وہ بائیل کا ہم وزن ہے ان میں اعراب نقل میں ہو سکتا ہے اور اعراب کلان میں اور جو متضامین اور موازن مفرد ان کا اعراب صرف کلان ہو گا اور اس میں اللہ اس کا مفصل ذکر تقریب پھر آجی اور اگر ان الفاظ آجی کو ان کے معنی پر قرار رکھو تو ان کو ان کے معنی ہندہ الحروف کی تاویل میں ملاؤ تو یہ جسدہ ہا یا خبر ہونے کی بنا پر فعل رفع میں ہوں گے جیسا کہ اقبل میں بیان ہو چکا اور اگر ان کو مقسم بناؤ تو جس طرح اللہ لا نعلن میں در نفیس ہی وہی ان میں سے ہر ک کو حاصل ہوں گی لیکن نصب یا خبر اور فعل مقدر سے ای کر یہ جملہ تسمیہ میں ہوں گے اور اگر ان کو جسدہ ہا یا صوات لیکن حروف اردا مکرر جو جنس حروف تسمیہ کے درجہ میں آتا رہا یا ان جو جس طرح جمل متناظر اور مطروحات متعدد کے لئے کوئی فعل اعراب نہیں ہوتا اس طرح ان کے لئے بھی فعل اعراب نہیں ہو گا اور ان پر توقف و تعبی نام ہو گا بشرطیکہ تقدیری عبارت اس طرح کی ہو کہ بعد کی طرف احتیاج نہ رہے

تفسیر :- فان جعلتها الحرفا فمن صاحب ان الفاظ آجی کے بارے میں کہا تھا کہ اگر وہ ان کے کسما تو مرکب

ولیس شیئ منها لیتعند غیر الکوفیین فاما عندہم ذالم فی مواقعتہا والیس وکفیض
وطنہ وھسم ولس وحم آیتہ وحم کسقی آیتان والیون لیست بیانات وھذا توفیف

لاجمال للقیاس فیہ؛

ترجمہ :- اور کوفیین کے علاوہ دیگر علماء کے نزدیک الفاظ آجی میں سے کوئی کلمہ آیت مستقل نہیں۔ اب رہے
کوفیین کو ان کے نزدیک المزمعہ آیت میں ہے اور الحق اور کبر قیض اور طر اور طسم اور لیس اور ہم ایک آیت ہے
اور ہم کسقی دو آیتیں ہیں۔ اور فیہ جو الفاظ آجی میں وہ کوفیین کے نزدیک بھی آیت ہیں اور کس شیئ کے آیت یا آیتیں
ہونے کی یقین نوشی چیز ہے قیاس کو اس میں کوئی دخل نہیں؛

الیقین صلاۃ مستتمہ مکانی کہنے کا۔ اس کی مفصل بحث فقہرب آجائے گی۔ اور گواہ کو بقول نہا جائے تو پھر تین صورتیں ہیں
ایک یہ کہ ان کو بعض کلمات کے ٹکڑے اور ازل کا مجموعہ بنا یا بھلے تو ان پر کوئی عمل اعراب نہیں ہوگا جیسے کہ تہسلا
مس اتفلا اور سرفلاں محدودہ زید عمر بکر وغیرہ اس کا قائل قطرب ہے۔ دوسری صورت یہ کہ ان کو قسم بنایا جائے
اور دخل نہ مقدروں کی وجہ سے منصوب مانا جائے۔ اعراب قسم کے مقدار ہونے کی وجہ سے خبر و قرار دیا جائے جیسری صورت
یہ کہ ان کو ان کے معانی پر باقی رکھا جائے اس صورت میں بھی ابتداء یا خبریت کی وجہ سے مکرر ہونے کی وجہ سے ان کو
میں جرد الحروف متحدہ کیا یا المفردی یہ مکرر ہونے کے بعد الحروف اس کے بعد قاضی صلا جیسے کہ ان کا عراب کی جتنی بھی صورتیں
ہیں ان تمام میں جس وقت بالحدیث کے کسی تعلق نہ ہو تو ان الفاظ آجی پر یہ قضا نام ہوگا۔ اور یہ صورت اس وقت پر مستثنیٰ
ہے جب کہ ان کو خبر مانا جائے مثلاً ہذروت کی۔

تفسیر :- ولیس شیئ منها لیتعند غیر الکوفیین سے اوائل سورہ کے آیت مستقل یا خبر حقل ہونے کے اندر جو اختلاف ہے اس کو
نقل کر رہے ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ کوفیین کے نزدیک تو اوائل سورہ میں سے کوئی بھی قاطعہ سورہ آیت نہیں ہے لیکن
کوفیین کے نزدیک ہر قسمیں ہیں ایک قسم تو انکے آیت میں سے ہے ہی نہیں۔ دوسری قسم وہ ہے جو آیت تو نہیں ہے مگر عمدہ
آیت میں ہے اور اس کا مصداق خبرت آتم ہے اور تیسری قسم میں ہے کہ جو ایک آیت ہے اور اس کا مصداق الحق اور
کسقی اور طر اور طسم اور لیس اور حم ہے اور چوتھی قسم یہ ہے کہ جو دو آیتیں ہیں اور اس کا مصداق ہم کسقی ہے آخر کہیں
قسموں کے علاوہ جتنے اوائل سورہ میں وہ سب پہلے قسم میں داخل ہیں لیکن کس کا آیت اور آیتیں ہیں ان کو نقل ہے قیاس
کو اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ ایک شبہ یہاں جو تا ہے وہ یہ ہے کہ جب آیت یا آیتیں جو ان توفیق ہے تو پھر کوفیین اور غیر
کوفیین میں اختلاف کا کیا سبب؟ جواب اس کا یہ ہے کہ سبب اختلاف انبیاء و روایت و عدم اعتبار روایت ہے یعنی

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ ۚ ذَٰلِكَ اِشَادَةُ اِلَى الْكِتَابِ اُذُنُ بِالْمَوْثِقِ مِنْ هَذِهِ الْحَرْفِ اَوْ تَسْمِيَةِ بِالسُّوْقَةِ اَوِ الْقُرْآنِ
 فَانَّهُ لَا تَكْلُمُهُ وَتَقْضِي اَوْ وَصَلَ مِنَ الْمُرْسَلِ اِلَى الْمُرْسَلِ اِلَيْهِ هَذَا مُتَبَاعِدًا وَافْتِشَاءً اِلَيْهِ بِاِشَادَةِ اِلَى
 الْبَعِيدِ وَتَذَكُّيرُهُ مَعْنَى اَرِيدَ اِلَيْهِ السُّوْقَةُ لِتَذَكُّيرِ الْكِتَابِ ذُنُ خَبْرُهُ اَوْ صِفَتُهُ اِلَذَى هُوَ هُوَ اَوِ اِلَى
 الْكِتَابِ نِيكُونُ صِفَتُهُ وَالْمُرَادُ بِهِ الْكِتَابُ اَلْمَوْعُودُ اَنْزِلَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى نَاَسْتَفِي اِلَيْكَ قَوْلًا تَقْبِلُ
 وَنَحْوُهُ اَوِ الْكِتَابُ الْمَقْدَمَةُ ۚ

ترجمہ :- ذلک سے اتم کی طرف اشارہ ہے اگر تم کو مؤلف سے نہ وہ لغتوں کو داخل میں لیا جائے یا اس کی تفسیر سورتہ
 یا قرآن سے کی جائے اس لئے کہ جب اتم کا لفظ ہوا اور اس کے حروف زبان سے گذر گئے اور مرسل کی مراد سے مرسل الیک کے
 پاس پہنچ گئے تو گویا دور ہوا میر بھی۔ مثلاً اسم اشارہ بعد کے ذریعہ ان کی طرف اشارہ کیا گیا اور جب اتم سے سورہ مرافق
 مراد ہے تو ذلک کو مراد لانا اس لئے ہے کہ کتاب مذکور ہے کیونکہ کتاب ذلک کی خبر ہے یا اس صفت ہے کہ ذلک اور اس کے
 اور مراد لانا اٹھا دیا ہے یا ذلک سے اشارہ ہے کتاب کی طرف۔ دوسری صورت کتاب ذلک کی صفت ہے کہ اس سے وہ
 کتاب مراد ہوگی جس کے داخل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے اپنے فرمان اِنَّا سَتْلِقُ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا اور اس جیسے دوسرے
 اور اشارات میں کیا ہے یا اس کے داخل کرنے کا کتب سابقہ میں وعدہ کیا گیا ہے ۚ

واقیہ مسئلہ درجہ تہیت اور آیتیں جو کے کی روایت کا کوئین نے اعتبار کر لیا اور کوئین نے اعتبار کیا اور نہیں کیا ۚ

تقسیم :- ذلک کتاب غیر ذلک کا اشارہ دوسری صورت میں ہو سکتی ہیں۔ ایک کتاب دوم اتم لیکن کتاب کو شان اولیٰ
 دینے کی صورت میں کتاب صرف صفت ہو گا ذلک کی ازراکہ کوثر اولیٰ قرار دینے کی صورت میں کتاب صرف صفت اور آخر
 کو دونوں ہو سکتا ہے جس صورت کے بعد کہ کتاب کوثر اولیٰ قرار دیا جائے تو آخر اسی قرار دیا ہو گا کہ کتاب اولیٰ سابقاً مذکور ہونا
 ضروری ہے اور یہاں کتاب کا یہاں نہیں تذکرہ نہیں تو پھر ذلک کا اشارہ الیک کتاب کو قرار دینا کیسے درست ہو گا؟ جواب یہ
 ہے کہ کتاب سے مراد وہ کتاب ہے جس کے داخل کرنے کا وعدہ اللہ تعالیٰ نے خود ذکر ان کی بعض سابق آیتوں میں اور یہی کتاب اولیٰ
 میں کر لیا ہے۔ سابق آیت یہ ہے اِنَّا سَتْلِقُ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا اور یہ سابق اس لئے ہے کہ یہ سورتہ قرآن کی کتاب ہے اور
 سورہ عرض میں کہ میں اعتبار دیتی کہ اند میں نازل ہوئی نیز مستقر تک تو اس میں کتاب کا وعدہ ہے اور یہی کتاب
 ہے اور اسی صورت کتب تقدیم کے اندر میں اس کا وعدہ کیا گیا تھا اس میں کتاب کا وعدہ ہو چکا ہے تو چونکہ اس حوالہ کا تذکرہ
 ہوتا ہے مثلاً ذلک کے اشارہ کا غیر مذکور ہونا اشارہ نہیں آیا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ذلک کا اشارہ الیک اتم کو قرار دیا
 جائے لیکن اتم ذلک کا اشارہ الیک اس وقت ہو گا کہ جب کتاب سے مراد مؤلف بن نہ لغتوں یا سورہ کا نام یا قرآن کا

تلمہ جو گرمان تخیل سے توڑیں جس اعتراض و رد پر مولانا اعتراض ہی ہو گا کہ انک کا شاندار بعد ہوتا ہے اور آپ جس کو تسلیم فرما رہے ہیں وہ تو بالکل غریب مذکور ہے پس مذکور کا کلمہ کو شاندار قرار دینا کیسے درست ہو گا۔ قاضی صاحب کے جواب یہ دیا کہ اگر شاندار یہ نظائر قرین ہیں لیکن دو وجوہوں کی بنا پر وہ بعید ہے اول وجوہ یہ ہے کہ آئم (اعلیٰ کلام العقلم) ہے اور کلام العقلم قرین مسائل ہے یعنی قرینہ اندازت، دوا کی کا حربہ عرفان ناجیق راہ میں کہ ساتھ کرتے ہیں یعنی ایسا عرفی بود و بختری جس بانی نہیں رہ سکتا۔ اور جب آئم عرفی مسائل تو ضرور عیسوی ہی اس کا نظم کیا گا اور زبان سے گذرنا تو نظم ہوتا ہے بعید ہو گا کیونکہ جو چیز زبان سے گذرتی ہے وہ گویا فوت ہو جاتی ہے اور فوت ہو جاتی چیز کو عرب والے بہت ہی بعید سمجھتے ہیں جبکہ انہوں نے ما بعد امانات اور اقرب ما جو آیت یعنی جو چیز فوت ہو جاتی گویا وہ بہت ہی بعید ہو گئی۔ اور جو اسے والی ہے وہ گویا اقرب تر ہے تو ہر ما سئلہ مذکور آئم نظم کے بعد بعید تر ہو گیا۔ اور جب بعید تر ہو گا تو مذکور کو تو اسما تہ بعید ہے اس کے لئے استعمال کرنا اچھے ہو گا۔ دوسری وجوہ یہ ہے کہ جب الذکر کی جانب سے حضور تک پہلے آئم کے کلمات چونکہ لوگوں کے لئے سے ال کلمات کی ردی ہو گئی اور جب ردی ہو گئی تو وہ بعید ہو گئے لہذا انک کا شاندار قرار دینا درست ہو گا۔ علامہ مذکور نے انک کو مستعمل کرنے کے ایک دوسری وجہ بیان کی ہے۔ اصول کے ہر اک آئم جو انک کا شاندار الیہ ہے اگرچہ بعض عقول میں قرین ہے مگر تر بعید ہے اور دوسرا اس لئے بعید ہے کہ ہر شرف جبریل کا اور قرین یعنی الیہ ہوتا ہے کے اسما وادعا میں کے صفات اور کتب آسمانی انہیں جیسے حرفوں سے مرکب ہے اور ہر کلمہ اسما و صفات اور کتب آسمانی اشرف میں اسما ان کا نام ذکر کی جس میں اشرف ہو گا اور رد کے اعتبار سے باخبر ہو گا لیکن اس بعد از کو بعد رکائی کے مندرجہ میں بیان کیا۔ پھر اس مذکور اسم استراکھ جو بعد رکائی کے لئے استعمال ہوتا ہے انکو رد کیا۔ آئم کو اسم سورۃ قرار دینے کی صورت میں دو اعتراض ہیں۔ اول یہ ہے کہ سورۃ مؤخت ہے۔ بعد آئم جو اس کا اسم ہے وہ بھی مؤخت ہو گا اور مؤخت کے لئے اسم استراکھ نامک استعمال ہوتا ہے۔ مثلاً انک کے بجائے ملک استعمال کرنا چاہیے۔ دوسرا اعتراض یہ کہ سورۃ جز ہے اور کتاب کلی ہے۔ اول کلی حمل پر یہ نہیں ہوتا ہے نہ انقلاب کا جس آئم میں سے سورۃ ہے کیسے درست ہو گا پہلے اعتراض کے دو جواب ہیں۔ قاضی صاحب کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ جب اسم شاندار وادعا ہوتا ہے مثلاً الیہ اور خبر یا صفت کے درمیان اور خبر یا صفت اور اسم شاندار کے درمیان وادعا وادعا اتحاد ہو تو مذکور واشتہاء کے اندر خبر و صفت کا ایک کیا جاتا ہے یعنی خبر اور صفت اگر مذکور ہو تو اسم شاندار مذکور یا جاتا ہے اور اگر خبر و صفت مؤخت ہو تو اسم شاندار مؤخت یا جاتا ہے جس طرح کہ قرآن پاک کے اندر ناما لای الشمس ازہر قال لیل میں بذکر مذکور اسم قاعدہ کے تحت اسم شاندار سورۃ ورد ظاہر خبر یا جاتا ہے مثلاً ہذا آسمان کے کہ ذرا اسم شاندار ہے اور شمس مؤخت معنوی ہے ہذا اس کے لئے اسم شاندار بھی مؤخت آسمان ہے مگر خبر کہ قاعدہ مذکور ہے۔ تحت بذکر خبر جملہ قابل ذکر معنی اس کے لئے ہذا کو ذکر یا گیا اس مذکور انکتاب میں بھی یہی قاعدہ جاری ہوئے یعنی انکتاب جو کہ مذکور انک کی صفت ہے جو کہ مذکور ہے اس لئے انک مذکور یا گیا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ آئم مؤخت اس وقت میں ہوتا جبکہ اس سے مراد کلی کتاب ہے۔ مثلاً اظہر البرز والافاقہ کلک کے نہیں ہے اور جب کلی کتاب مراد ہے تو کتاب کا کلی آئم پر درست نہ کیونکہ کلی کو کلی پر مراد نہیں ہے یہ کیا کہ اسے کہ انکتاب جو کلی ہے اس سے بعض کتاب یعنی سورۃ مراد

وہو مصدر اسمی بن المفعول للعب لغة او تعال بنی للمفعول كاللباس ثم اطلق علی المنظوم
عبارة قبل ان یكتب لان ما یكتب واصل الكتاب الجمیع ومنه الکتابیۃ :

ترجمہ :- اور لفظ کتاب مصدر ہے اور بنی مکتوب کو مصدر کتاب سے عبارتہ تغیر کر دیا گیا یا اسم صفت بنی للمفعول ہے
جیسے لباس لبوس کے معنی میں ہے مکتوب کا استعمال اس معنی پر کرنے کا جو عبارت کے طور پر لکھنے سے پہلے ذہن میں مرتب
کرنی ہوتا ہے مکتوب کو وہ بھی مکتوب کہلائے گا جو اس کے علاوہ کتاب کے اور کتب کے معنی اٹھا کرنے کے ہیں اور کتب سے مشتق کر
کے تیسرے کتب کو اس نے کہتے ہیں کہ اس میں بہت سارے شکر ہیں اکٹھے ہو گئے ہیں :

اور قیصر کے لاشعہ و نظائر اطلاق بالکل واداءۃ الجہنم کے قبیلہ سے ہے اور جب بعض کتاب مراد ہے تو بحر الکتاب کا محل
الزم یعنی سرور پر بھیج ہے :

تفسیر :- دو مصدر انظر و یبالی سے لفظ کتاب کی لغوی بحث کر رہے ہیں کتاب کی اصل کتب ہے اور کتب کے
معنی آتے ہیں کتب کرنے کے عرب والے کہتے ہیں کتبۃ الخیل یا الخیل یعنی میں نے گھوڑوں کو گھوڑوں کے ساتھ جمع کر دیا اس
مناسبت سے کہ کتب کو کتبہ کہتے ہیں کیونکہ اس کے اندر اجتماع ہوتا ہے اور کتاب کو بھی کتاب اس لئے کہتے ہیں کہ اس کے
اندر بھی بہت سے معانی جمع کر دیا جاتا ہے ۔ یہ حال کتاب کی اصل کتب ہے ۔ پھر لفظ کتاب کے اندر دو احوال
ہیں مصدر ہے یا تعالیٰ کے درجہ نام صفت بنی للمفعول ہے ۔ اگر کتاب مصدر ہے تو اس کے معنی ہوں گے لکھا ۔ پھر
اس لفظ نام کو مصدر یا کتب مکتوب کا مصدر کتاب کے ساتھ اس لئے کہ اس مکتوب کے ساتھ مصدر کتاب کا کمال
تعلق ہے جو یاد دہانہ مکتوب میں کتاب بن گیا جس طرح کہ کسی مکتوب کا مصدر ضرب کے ساتھ نام رکھا یا جائے تو گویا یہ
اسیے اشئی باسم یا یقولی کے قبیلہ سے ہے اور اگر کام صفت بنی للمفعول ہے تو معنی میں مکتوب کے جو کام جس طرح
کہ لباس میں لبوس کے ہے پھر نماز استعمال ہونے لگا اس چیز کے اندر کہ جو عبارت کے طور پر ذہن میں منظوم و مرتب
ہے دو نام رکھے گی ۔ یہ ہے کہ مکتوب اس کو بھی لکھا جائے گا تو اس صورت میں کتاب کا اطلاق مرتب بنی اندر بنی کے اندر
نسبتہ اشئی باسم یا یقولی الیہ کے قبیلہ سے ہو گا :

اَلْاَرِیْبَ فِیْهِ مَعْنَا اَنْ لَوْ صَوَحَ وَسُطُوْعُ بَرِّهَانِهِ بِحِثِّ لَا یَزِنَابُ الْعَاقِلُ بَعْدَ الْمَنْظَرِ الصَّحِیْحِ
فَیْ کُوْنُ وَحِیَا بِالْمُتَّحِدِ الْاَعْمَارِ اِلَّا اَنْ اَحَدًا اِلَّا یَزِنَابُ فِیْهِ الْاِتْرَی اِلَى تَوْنِهِ تَعَالٰی وَاِنْ کُنْتَ تُؤْمَرُ
فَیْ رِیْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلٰی عِبْدِنَا فَاَنْتَ اِلَّا سُوْرَةٌ مِّمَّنْ مِّثْلِهِ فَاِنَّ مَا بَعْدَ الرِّیْبِ عَنْهُمْ بَلْ عَرَفْتُمْ
الطَّرِیْقَ الذَّرِیْمَ لَوْ هُوَ اِنْ یَجْتَنِبُ وَاقِی مَعَارِضَهُ یَجْعَلُ مِنْ نَجْوَاهُ وَیَسِدُ لَوَاقِیْهَا غَاثَیَ حَرَمِهَا هَمَّ حَتّٰی
اِذَا جَعَزَ وَاعْتَبَرَ تَحَقُّقَ لَہُمْ لَنْ یَلِیْسَ فِیْہَا اِجْمَالٌ لِّلشَّبْہَةِ وَلَا مَدْخَلٌ الرِّیْبَةِ وَقِلَّ مَعْنَا لِّلْاَرِیْبِ
فِیْہِ لِمُتَقَابِلِیْنِ وَهَذٰی حَالٌ مِنْ اَضْعَافِ الْعُجُزِ وَالْعَاطِلِ فِیْہِ الْفُطْرُ الْوَقْعُ صَفْةٌ لِّلْمَنْقِیْ۔

ترجمہ :- لاریب یہ کہ معنی یہ ہیں کہ قرآن حکیم الہی دھماکت کی وجہ سے اور روشن دلائل کی بنا پر اس درجہ پر ثابت ہے کہ
صحیح نظر والے کے بعد کوئی ہو ششہ اس کے پیغام خدا پرنے اور دلائل نماز تک پہنچے ہوئے ہونے میں ہشہ نہیں کر سکتا یعنی
نہیں کہ قرآن میں کسی ایک کو بھی مشتبہ یا نہیں ہو سکتا، اللہ تعالیٰ کے فرمان والے ان کفر میں رب الایہ پر نظر ڈالے کہ خدا نے اس
آیت میں منزل معلوم سے رب کی نفی نہیں فرمائی بلکہ وہ طریقہ سمجھا دیا جو ان سے رب کا انکار کر دے اور طریقہ کہ اس کی
آیت میں ایک معلوم آیت کا مثل لائے اس میں غلط کریں اور اس میں اپنی انتخابی کو شش کر کے لائیں پھر جس کا تعاقب
و محال لائے سے عاجز ہو جائیں گے تو آپ ہی معلوم ہو جائے گا کہ قرآن میں ششہ کی کوئی گنجائش نہیں اور رب کو رد کرنے
اور بھی نہ کہ اس کے معنی میں لاریب یہ متیقن ہیں قرآن میں متیقن کے لئے کوئی شبہ نہیں اور پھر یہ کہ جب غیر در سے
حال ہے اور حال اس میں وہ خوف متقربہ جو رب کی صفات واقف ہے۔

تقدیم :- لاریب یہ الفاظ قرآن پاک میں کوئی شک نہیں اس موقع پر ایک اعتراض پیدا ہوا اور اعتراض یہ ہے کہ معنی لاریب
کی نفی کرنا ہے صحیح ہو گا جبکہ شک کرنے والے بہت سے ہو جو دھتے تاحقو ما یخفی علیہ اس کے درجہ پر جسے پہنا جواب یہ ہے کہ
یہ لاف ہے جس کے لئے نہیں ہے بلکہ نقلی امانت کے لئے ہے معنی اس کے یہ ہیں کہ قرآن پاک دلائل رب اور معنی رب نہیں ہے کہ کوئی
قرآن پاک ہے واضح دلائل کی وجہ سے ایسے مقام پر پہنچا ہوا ہے کہ عقل خداوندی غور و فکر کے بعد اس کے حق اور سچ ہونے میں شک
نہیں کر سکتا قرعہ لاریب ہونے کی نفی کرنا ہے کہ اس کے قرآن پاک ہے کہ کوئی قرآن پاک کی دوسری آیت دان
اکثر قریب و انزلنا علی عبدنا فَاَنْتَ اِلَّا سُوْرَةٌ مِّمَّنْ مِّثْلِهِ فَاِنَّ مَا بَعْدَ الرِّیْبِ عَنْهُمْ بَلْ عَرَفْتُمْ
الطَّرِیْقَ الذَّرِیْمَ لَوْ هُوَ اِنْ یَجْتَنِبُ وَاقِی مَعَارِضَهُ یَجْعَلُ مِنْ نَجْوَاهُ وَیَسِدُ لَوَاقِیْهَا غَاثَیَ حَرَمِهَا هَمَّ حَتّٰی
اِذَا جَعَزَ وَاعْتَبَرَ تَحَقُّقَ لَہُمْ لَنْ یَلِیْسَ فِیْہَا اِجْمَالٌ لِّلشَّبْہَةِ وَلَا مَدْخَلٌ الرِّیْبَةِ وَقِلَّ مَعْنَا لِّلْاَرِیْبِ
فِیْہِ لِمُتَقَابِلِیْنِ وَهَذٰی حَالٌ مِنْ اَضْعَافِ الْعُجُزِ وَالْعَاطِلِ فِیْہِ الْفُطْرُ الْوَقْعُ صَفْةٌ لِّلْمَنْقِیْ۔

کے کل ریب ہونے کی نفی کرنا نہیں ہے اور جب جنس ریب کی نفی نہیں کیا ہے تو پھر اعتراض بھی وارد نہیں ہو گا اور جواب یہ ہے کہ نفس سے ریب کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے بلکہ انھوں میں متقین سے نفی کرنا مقصود ہے اس صورت میں متقین نام کی خبر جو کہا اور ایم میں خبر خبر روز و احوال ہوگی اور ہدیٰ اس کا حال ہو گا اور ذوالحال اپنے حال سے مل کر خبر درجہ اور ہدیٰ کے متعلق کا نشانہ ہو گا اور ریب کی صفت ہو گا اور تو یہ ہیں ہو گا اور ریب کا نشانہ ان القرآن حال کو ان القرآن باذیہ المتقین اور جب خاص طور سے متقین سے ریب کی نفی کرنا ہے تو پھر اس کے خلاف نہیں کہ دوسرے غیر متقین سے نفی کرنا اور جب سنا ہے کہ نہیں تو پھر اعتراض کرنا صحیح نہیں ہے بلکہ ریب یہ کہ جس پر درست ہے دوسرے جواب میں جو کہیں گئی ہے اس میں روافض میں الیٰہیہ و اخلاقیہ یہ ہے کہ ذوالحال اور مال کا حال ایک جواب ہے پس جب آپ نے یہ میں خبر خبر روز و احوال قرار دیا تو ہدیٰ کے اندر حال و دہی صرف لی ہو گا جو اس خبر خبر میں مل کر رہے حال اگر یہ طے تھا ہے کہ ہدیٰ کے اندر لفظ حال نہیں ہے اور جب فی حال نہیں تو پھر لفظ حال نہ پایا گیا۔ جواب اس کا یہ ہے کہ خبر خبر روز کے اندر حرف فی حال نہیں ہے بلکہ حال اس کے اندر وہ کا نشانہ ہے اس کے اندر تقدیر ہے اور ریب کی صفت واقع ہو رہا ہے۔ فی تو محض مسئلہ کے طور پر لیا گیا کہ ہدیٰ کی اور جب حال خبر خبر روز کے اندر کا نشانہ ہے اور یہی کا نشانہ حال ہے ہدیٰ میں تو حاوی حال پایا گیا اور دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ہدیٰ مصدر کو حالی قرار دینا درست نہیں اس لئے کہ اپنے ذوالحال پر غور کیا جوتا ہے اور مصدر کا حال ذات صحیح نہیں ہوتا اس کا وہی مشہور جواب ہے کہ ہدیٰ کا یا تو ہافتہ علی ہو رہا ہے یا ہدیٰ معنی میں ادا کیا ہے۔ لاریب پر وارد ہونے والے اعتراض کا بعض لوگوں نے بایں طور جواب دیا ہے کہ ریب کی دو قسمیں ہیں ایک ہے نسبت ریب فی الشئ۔ دوم مصدر و ریب عن الشئ۔ تو لاریب یہ کہ اندر نسبت ریب فی القرآن کی نفی کی گئی ہے ہدیٰ ریب عن الشئ کی نفی نہیں کی گئی تو یہ بایں کہ اگر قرآن کے دہی ہونے میں کوئی شک نہیں اب ریب یہ بات کسی شخص سے ریب صادر ہو رہا نہیں تو اس کے بارے میں آیت بالکل خاموش ہے لہذا مصدر و شک کو تسلیم اعتراض کرنا درست نہیں اور اس کی مثال ایسی ہے جیسے کہ ایک خاص سفید چیز کے بارے میں ایک شخص کہتا ہے لا سفوفہ۔ جواب اس کے اوپر کوئی شخص باخفا میں نہیں کر سکتا کہ بھائی مطلقہ صفرۃ کی نفی کرنا درست نہیں کیونکہ قرآن کا مطلق اس کو نزدیک رہا ہے اور اعتراض یہ بھی اس لئے نہیں کر سکتا کہ بھائی کا مقصد صفرۃ صفرۃ کی نفی کی نفی کرنا ہے مصدر روز و صفرۃ عن الشئ کی نفی کرنا نہیں ہے۔ جواب اگر کوئی شخص اس کو نزدیک رہا ہے تو اس کی حیات کی دلیل ہے پس ایسے ہی نفس قرآن میں ہو گا شک نہیں ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کے اندر شک کر رہا ہے تو اس کے دہی ریب کی دلیل ہے اس وجہ سے کہ خدا تعالیٰ نے کلام خدا کے بارے میں فرمایا فی سبیلہم فرق مصنف نے جو جواب دیئے تھے ان میں سے دوسرے جواب کو قلیل سے بیان فرما کر اس کے مصنف کی طرف اشارہ کر دیا اور ضعف اس جواب میں نہیں دیکھوں کی بنا پر ہے اول دیکھو ہے کہ یہاں قرآن پاک کے کمال کو ثابت کرنا مقصود ہے اور کمال باسی وقت میں ہو گا جبکہ اس میں مطلق ریب کی نفی کی جائے دوسری وجہ ضعف یہ ہے کہ لفظ اثباتیہ بات معرفت ہے کہ جب لاکہ بعد کوئی طرف واقع ہو تو وہ لاکہ خبر ہوا کرتا ہے اور اس دوسرے جواب کی بنا پر کہ لاکہ صفت ماننا پڑتا ہے۔ تیسری وجہ ضعف یہ ہے کہ ہدیٰ کو ایک حال یا اس کے قوال قید ہو گا ذوالحال کے حال کے لئے اور ذوالحال عدویہ ہے کہ جب مقید نیز کی نفی کی جاتی ہے تو وہ علی خاص طور سے قید کی طرف متوجہ ہوتی ہے۔

والرب في الأصل مصدر رأيت الشيء إذا حصل فيك الرتبة وهي تعلق النفس اضطراباً
سمي به الشك لأن يعلق النفس بربيل الطائفة وفي الحديث دعوا قومك إلى ما يرضيك
فإن الشك رتبة والصدق طائفة ومنه رب الزمان لقوا ثمة

ترجمہ: اور یہ درحقیقت لائق الشی کا عہد ہے۔ یہ اس وقت ہوتے ہیں جب کوئی چیز نہ اسے اندر رہی ہو اور نہ باہر سے پیدا کرے۔ شک کا نام یہ ہے اس لئے کہ وہ بالکل شک بھی نفس کو یہ یقین بنا کر اس کے سکون و اطمینان کو گھونٹتا ہے چنانچہ ارشاد بخوبی ہے۔ **وہ ابیک الی الی** یہ ایک حدیث یقین مشکوٰۃ و مستدرک و صحیح و ترمذی و ابوداؤد و ابن ماجہ کا ملوہ اخصیٰ اگر کوئی شک واجب قاطع ہے اور حوائج باعث اطمینان قلب ہے اور یہ الزام کا حادث زمانہ کے استعمال ٹھیک دیکھیں یعنی **الطریق** لفظ موجب علی السبب۔

ایضاً وہ کہتے: "توبہ" اس آیت کا ترجمہ یہ ہوا کہ متقیوں کے لئے قرآن پاک میں اس وقت تک نہیں ہے جبکہ وہ باز نہ ہو تو اس کے معنی یہ ہیں کہ غیر ایمانی ہونے کی صورت میں متقیوں کو بھی شک ہے مالا کہ متقیں کے لئے کسی ممانہ میں بھی شک نہیں ہے۔ گویا یہی قرآنی کا بعض لوگوں نے جواب دیا ہے کہ ہر حال لازمی ہے حال متقدمہ میں ہے جس میں صرف بدعت قرآن کے لئے نہیں جہاں اس میں جو شک ہے قرآن سے یہ حال کو نہ بانڈیا کی نفس کرنا یا کسی ہے جیسا کہ مطلقاً ظلم احوال میں یہ کہ ان کو کر دی گئی ہے!

تقسیم ہیں۔ ۱۔ لریب الاریب مصدر ہے جس کے معنی ہیں نفس کے اندر بے سبب اور بغیر عذاب پہنچ کر دنیا لیکھیں یہ جو کلمات ازہر
نہر کہہ دیا گیا لشک کا اس لئے کہ لشک باب ہے نفس کے اندر اور عذاب پہنچ کر نہ کا اور اعتقاد کے لائق کرنے کا اور جب
لشک سبب بنا فائق نفس کا تو یہ لریب کا لشک پر اطلاق کا اسباب علی حسب کے قبیلہ ہے جس اثر سے اس
ازمان کا حوادث زمان کے لئے استقلال ہو لایق قبیلہ ہے کیونکہ حوادث زمان کا استقلال عرف میں شر کے حوادث میں نہ تھا
مگر بعض مقامات میں صفت غیر کے معنی میں اور بعض مقامات پر غیر و شر دونوں کے معنی میں استعمال ہوا ہے بغیر کے معنی میں تو صفت
کا تو ان کو بالحق دیکھ کر کہہ کر لیا کہ اس سے تو اخیر اور ہی اور غیر و شر دونوں میں سے ایک کے معنی میں استعمال ہوا ہے مثلاً ہے تو ثابت من
غیر و شر کا لایق فلا غیر مرد و فلا الشر لاریب کیونکہ شر کے اندر تو اسب کے حوادث ملا ہیں اور جو میں یا نہ لاکر غیر و شر
در اصل کو ثواب کے لئے بیان آتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ حوادث کا استقلال غیر و شر دونوں میں ہوتا ہے نیز جو حوادث خواہ
خیر کے جوں یا شر کے بہ نوع وہ حوادث ہیں کیونکہ غیر و شر دونوں کا استقلال یک رشتہ ہے اور شر ہی الہی سے چونکہ شر
بغیر و شر یا نہ صفت خاص کے شاعر کا یہ ہے کہ جو کہہ کر جزائی ہے اس لئے غیر و شر دونوں کے حوادث میں کوئی اسب از

هَدَى الْمُتَّقِينَ بِهِمْ إِلَى الْحَقِّ وَأَهْدَى فِي الْأَصْلِ مَعْدُ الْكُفْرَى وَالشَّقَى وَمَعْنَى الدَّلَالَةِ وَقِيلَ الدَّلَالَةُ الْمَوْصُولَةُ فِي الْبَغِيَّةِ لِأَنَّهُ جَعَلَ تَقَابُلَ الضَّلَالَةِ فِي قِيَمَةِ تَعَالَى تَعَالَى هَدَى وَفِي ضَلَالٍ مَبِينٍ وَلَا نَهْ لَا يُقَالُ هَدَى الْأَمْرَ هَدَى إِلَى الْمَطْلُوبِ -

ترجمہ :- یہی قرآن عظیم کو رسول کو لائق دکھانا ہے اور نہ ہی دراصل عہدِ نبیؐ جس طرح مری لوگوں کو عہدِ نبیؐ اور اس کے مرنے پر اسبابِ حیات کو توفیق دے کر رہنمائی کرنا اور جسے پاک بنانا ہے کہ ہماری ایسی رہنمائی کہ جو نہ ان کے مقصود پر ملاحظہ کرے اور نہ اس کے کاروائی اور بالیٰ یعنی ہدیٰ اولیٰ مسئلہ خلیفہ میں ہدیٰ کو ملاحظہ کا مقابلہ کریش کرنا یا ہے اور اس لئے کہ ہماری رہنمائی اس شخص کو کہے جس جو مقصود تک رسائی حاصل کرے گا۔

دفعہ مذکور شدہ نہیں ہے کیونکہ اگر خبر کے حوادث میں تو وہ بھی ایک اور خبر میں ملے گا اور پھر خبر کے حوادث آئیں گے اور اگر خبر کے حوادث میں تو پھر وہ بھی غلط نہیں ہوں گے اور پھر خبر کے حوادث آئیں گے اس لئے خبر و خبر میں کوئی اختیار نہیں بلکہ دونوں برابر ہیں نیز نور اللغات حوادث اگر بعض مقامات پر خبر و خبر دونوں کے معنی میں مستقل ہے مگر مقررہ اصول شرکے حوادث میں مستقل ہے اور خبر کے حوادث سبب بنتے ہیں اضطراب اور تعلق نفوس کا پس حوادث سبب ہوتے اور یہ سبب پھر رب کا اطلاق حوادث پر اطلاق المسبب علی المسبب کے قبیلہ سے ہے اس تحقیق سے یہ واضح ہو گیا کہ یہ اور ایک ہی باہم فرق ہے اب حدیث کو بطور اختیار کے فرق ثابت کرنے کے لئے پیش کر رہے ہیں حدیث روا یا ایک مال یا دیگر ایک فان الشک بحدیث والحدیث ملائم حدیث کے اندازہ یا رد و طریقہ پر ہے الٰہی کہ حدیث کو کہ یہ کامل خواہ ایک شخص سے ہے یا معلوم ہو یا کہ ایک اور شخص میں فرق ہے کیونکہ فرق ہے افور الشک رایتہ سعی میں الشک شک کے ہیں اور اس سے کلام کو کوئی بھی شخص نہیں سمجھا کیونکہ اس میں کوئی نام نہ جدید نہیں ہے جس طرح سے الضمیر اسد کو معلوم فائدہ کہ جو حدیث متعین نہیں سمجھا جاتا اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ حدیث کے مقابل میں طائیفہ کا لفظ آ رہا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ شک کا معنی میں نہیں بلکہ اضطراب اور قلق کے معنی میں ہے کیونکہ طائیفہ خدا ہے قلق و اضطراب کی نہ کہ شک کی پس جب طائیفہ مقابل میں آ رہا ہے حدیث کے تو جو حدیث سے ملاحظہ طائیفہ ہوگی اور وہ طائیفہ خلق و اضطراب بلکہ رایتہ سے مراد تعلق و اضطراب اور رب تعلق و اضطراب مراد ہے تو خبر رایتہ اور شک میں فرق ہو گیا۔ حدیث کا اضطراب یہ ہے کہ جس چیز کا رد و خبر اور سے نہیں اضطراب معلوم ہوتا ہے جو رد و رایتہ میں چیز کو اختیار نہیں میں اضطراب نہ ہو کیونکہ اضطراب کسی چیز کے رد و خبر یا مراد ہے نہ کہ رد و خبر قرار دینا ان کو رد کرنے والی چیز ہے اور یقیناً وہ محال اطمینان بخش ہے بلکہ شک کی جگہ پر جو چیز میں اطمینان ہے

تفہیم میں۔ بدیہی متعین اور قاضی مساوی ہے پس تعین کا مرتبہ یہ بدیہی علیٰ حق کر کے اس بات کی طرف اشارہ
کر دیا ہے کہ بدیہی سال باری کے معنی میں ہے اس کے بعد لفظ حق صاحب تین بخشیں ذکر کر رہے ہیں اول بدیہی کے حقیق
دوم تعین کی بحث سوم بدیہی متعین تک تمام جملوں کی ترکیب کی بحث اور بحث کا حاصل یہ ہے کہ بدیہی مصدر ہے جس
طرف سے کہ مراد لفظی مصدر ہے سرگ کے معنی ذات میں علیہا اور نقل کے معنی ہیں انتہائی پر سرگزنا بدیہی لازم اور مستعد کی
دونوں استعمال ہوا ہے جبہ لازم ہوگا اور ابتدا کے معنی میں ہوگا جس کا ترجمہ ہے "زام یا ب یونا" اور جب مستعد ہوگا
تو ہدایت کے معنی میں ہوگا اور اس کے ساتھ حق صاحب در ترجمے ذکر کر رہے ہیں اولی اللغات اموستہ الی البیتہ بینہ صنف
اللغات کے اندر لفظ نام مصدر قاضی کلمہ اور اس سے اس بدیہی کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور باد النہا ادا التسم کے ذیل میں
میاں کر چکے ہیں اللہ و ال اللغات لطیف کو بیان کیلئے بعد اس ولادت سے دہی ولادت لطیف مزید ہے جس کا مطلب ہے
کہ اسباب طاعت کو یہ کہ کہ لاد دھارنا خواہ وہ شخص مقصود تک پہنچے یا نہ پہنچے اور دوسرے معنی یہ ہیں کہ اس میں
جو مقصود کسی چیز پر ہے دوسرے معنی کی تائید میں مصنف نے دو جہیں پیش کی ہیں اول وجہیہ اشد لفظی اقاما یا کم عمل
ہدای اولی فصلی میں میں بدایت کو غفلت کے مقابل میں رکھتا ہے اور غفلت کے اندر عدم وصول الی المطلوب کے
معنی پائے جاتے ہیں بعد اس کے مطابق تعلیم میں وصول الی المطلوب کے معنی ہیں ملنے پس بدیہی نام ہے ولادت موصوفہ
الی المطلوب کا دوسری وجہ تائید ہے بدیہی سے شوق کر کے ہدی اس شخص کو کرنا ہے جو مقصود تک پہنچ جائے
کیونکہ ہدی کا لفظ عدم کے قیود پر استعمال ہوتا ہے اور معنی اس وقت میں ہو سکتی ہے جیکہ وہ شخص مقصود تک پہنچ جائے
اور جب بدیہی کے شوق کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی ہو جو بدیہی کو یہ مصدر میں بدیہی الی اول ملنے لگے ان
دونوں وجوہ تائید پر نظر اٹھیں یہ پہلی وجہ تائید پر اعتراض یہ ہے کہ جو بدیہی فصلی کے مقابل میں ہے وہ لازم ہے اور
زیر بحث وہ بدیہی ہے جو مستعدی ہے اور اعداد نظریں کے اندر ایک مفہوم بغیر جو ملے سے لازم نہیں آتا کہ دوسرے فرد کے
اعداد بھی وہی مفہوم مستعد ہو پس اگر بدیہی لازم کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی مستعد میں ہو تو لازم نہیں آتا کہ بدیہی
مستعدی میں بھی وہی معنی مستعد میں اور جب لازم نہیں آتا تو آیت کو بدیہی مستعدی کے معنی کی تائید میں پیش کرنا درست نہیں
دوسری وجہ پر اعتراض یہ ہے کہ ہدی کے اندر ایصال الی المطلوب کے معنی قرینہ ہدی کی وجہ سے آگے ہے اور کسی لفظ
کے اندر قرینہ کی وجہ سے کسی معنی کے متعین ہونے سے لازم نہیں آتا کہ عدم قرینہ کے وقت میں وہی معنی متعین ہیں بلکہ لفظ
ہدیہ کے استدلال سے ملے نائید نہیں ہو سکتی نیز یہ معنی قرآن پاک کی آیت "والا مشورہ بینہما یم تاقبولہ بعضی فصل
اہدی کے حتمات سے کہ کوئی کہ بیان ہدیہ ہم کے اندر سب کے نزدیک بالاتفاق ایصال کا مفہوم مستعد نہیں ہے لیکن اس
آیت کا بعضی لوگوں نے جواب دیا ہے کہ یہاں جلیا اپنے معنی ہماری نہیں من ابتدا کے اندر مستقل ہے بلکہ ان اسباب
وزرائے کو پس کر دینا جو مقصود تک پہنچا دیاں لیکن چونکہ ان اسباب کے قیود کرنے سے مقصود مطلوب تک پہنچا جاتا ہے
اس لئے ہم اس کے معنی میں بدایت کا لفظ لہذا استعمال فرمایا اور جب بدایت یہاں معنی ہماری کے اندر استعمال ہوا ہے
تو یہاں کوئی جواب مصنف پر اعتراض نہیں کر سکے کیونکہ مصنف نے اس کے معنی حقیقت کے اعتبار سے بیان کئے ہیں

واختصاصه بالتقیین لانهم الممتدانون به ولست متعمون بتعبه ولان كانت دلالته عامة لكل باطن
من مسلم وکافر وجملة الاعتبارات ههنا للناس اولاد لا ینتفع بالتامل فی الامن متعل بالمقل
وامتعل بالثبوت بالاثبات والنظم المعجزات وتعرف الثبوت لانه کان نقدا الصالح لفظ الحق فان
لا یجلب نقدا بالمکن اصحة اصله والیه اشار بقوله تعالی وَاَنْتَ لَمِنْ الْمُنْذَرِ اَنْ تَكُونَ مِنَ الْخٰسِرِ
الْمُؤْمِنِیْنَ وَلَیْسَ بِذٰلِكَ اَنْظُرَ الْبَیِّنِ الْاَخْسَارُ وَلَا یَقْدِرُ حَافِی مِنَ الْعِجْلِ وَالْمُتَشَابِهِ لَیْ کُنْ هَذٰی لَمْ یَنْفَعْ
مَنْ یَبْلُغُ تَعْلِیْقِ الْمَرْمِیَةِ

ترجمہ :- اور بات کتاب کو متقیین ہی کے ساتھ خاص کرنا اس معنی کر ہے کہ یہی لوگ اس سے راہ باب ہونے والے اور اس
کے داخل سے لے کر اندر پہنچنے والے ہیں اگرچہ کتاب اللہ کی رسالت پر قائل کے لئے عام ہے چنانچہ ہر مقل الناس اس حیثیت سے
قرا لیا گیا ہے یا تقیین اس لئے کہ جو کفران سے طور قائل کے نزدیک وہی نفس فائدہ اٹھا سکتا ہے جس نے اپنی عقل کو گمراہ کن فرما
دیا ہے لہذا یہ اور اس کی بات جنات میں تہذیب و عجزت میں نظر عبرت دینے اور دلائل نبوت کو بیان کرنے کے لئے استعمال
کیا ہے کیونکہ قرآن کی مثال اس غذا کی ہے جو معطیان صحت کی صلاحیت رکھتے ہو اور زخاں ہے کہ ہفتہ اور صالح اس
تک تقیین کو نہیں کرتی جب تک کہ پہلے سے صحت حاصل نہ ہو اور اللہ تعالیٰ نے اپنے فرماں و سنن میں انکار انات سے اس صحت
کی طرف اشارہ کیا ہے اور قرآن میں واقع ہونے والی آیات مجملہ اور متشابہ اس کے ہڈی ہونے میں کوئی فرق نہیں پیدا کرتی کیونکہ
وہ بھی تقیین مراد سے خارج نہیں ہے

تفسیر :- اختصاصہ اب یہاں سے فقرات جواب کی طرف اشارہ کر رہے ہیں مگر اس کا حاصل یہ ہے کہ قرآن پاک
کی ہدایت تو عمومی طریقہ پر ہر مقل کے لئے ہے خواہ وہ کلمہ یا کافر یا تقیین ہی ہو لہذا تقیین میں اختصاص کر کے تقیین کی ساتھ ہدایت
کو کلمہ خاص کیا گیا تقیین صاحب نے اس کے جواب دینے میں اور درجہ جواب میں جو تقیین کی ہر مقل تقیین
سے مراد وہ لکھ لے ہر مقل کے لئے خاص کر لیا ہے اور وہی کو جو دینے کے لئے جو جواب دینے کے لئے کہ ہر مقل
کی رہنمائی عام افراد کے لئے خاص کر تقیین لان میں زیادہ اشراف سے کیونکہ یہی لوگ قرآن کے ذریعہ سے لہو اب ہوئے اور
اس کے واسطے سے تقیین حاصل کیا ہیں اور ہر مقل کی راہروا ہی سے پہلے اس کے اشراف اور اکل افراد ہونے کی وجہ سے غیر
تقیین کو کا کلمہ سمجھ کر ہدایت کو تقیین کے لئے خاص کر لیا دوسرا جواب یہ ہے کہ تقیین سے مراد وہ لوگ ہیں جنہوں نے
شک سے رہا ہے کہ ہر مقل کی راہروا ہی سے تقیین میں ہدایت تقیین ہی کے لئے خاص دے گی کیونکہ قرآن پاک سے
نفع وہی شخص حاصل کرسکتا ہے جو اپنی عقل کو گمراہ کرنے سے بچا کر چاہو اور صبر و صمت کے واسطے میں خود

اسی وقت کہ جب قرآن پاک بمنزلہ عقار صالح کے ہے اور ایمان اور حق عن الشک بمنزلہ صحت کے ہے اور متقین سے مراد متقین
 حشر عن الشک میں تو توکل کی بدلت متقین ہی کے ساتھ خاص رہے گی غیر متقین کے لئے بدلت نہیں ہے اسی لئے
 لغزہ نقل ہے بلکہ متقین فرمایا ولا یفقد فیہ من الجمل والاشیاء الخیر بل میں سے ایک اعتراض کا جواب دے رہے ہیں
 اعتراض یہ ہے کہ سارے قرآن کو بروی کما زاد صحت نہیں ہے بلکہ قرآن کلام کے فیصلے سے ہے اور حکام سے نہ ملتی
 اس وقت ہوتی ہے جبکہ اس کے معنی سمجھ میں آجیں اور توکل کے مشابہات بھی ہیں اور تشابہات کے معنی میں معلوم نہیں
 بدلتان سے بدلت کیسے ہو سکتی ہے؟ جواب اس کا یہ ہے کہ یہ تو اعتراض بل کوکل پر جو سکتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد
 مانے ہیں لیکن ہم پر یہ اعتراض لا رہے ہیں ہر گاہ کہ ہم تشابہات کو غیر متفک عن فیض المراد سمجھتے ہیں اور جب مراد معلوم
 ہے تو بدلت ان سے بھی ہوگی لیکن ان لوگوں کی بجانب سے بھی جواب دیا جاتا ہے جو ان کو غیر معلوم المراد مانتے ہیں جو یہ
 ہے کہ تشابہات کو بالکل کلمہ کے معنی بدلت ہے بلکہ طور کا اس میں عام و جاہل و ذلیل کی آرا انش ہے۔ عام کی آرا انش
 کھور کو یہ صحت کہ ہے اور جواب کی آرا انش علم کی ارضیت پیدا کر کے ہے!

تفسیر ۱۔ و لعلکم ایمان علی المراد یہاں سے دوسری بحث متقین کی تحقیق کے متعلق ذکر کر رہے ہیں متقی اب اعتدالی سے
 ایمان داخل کا معنی ہے اس کی اصل موقوف شخص واد کو تار سے بدلت تار میں اور غلام کو بدلت متقی ہو گیا۔ بعد میں اس کا محدود
 رقی میں و تار تار آتا ہے جس کے معنی میں ایمانی و متقی ظاہر پر پیر کرنا اور شریعت میں متقی ہونے ہیں اس شخص کو جو اپنے
 آپ کو اس چیز میں سے پہلے حرا و حریت میں نقصان دہ ہوں تو قریش اصل راج میں تقویٰ کے معنی متعجب علی غیرہ لی
 الا ذہب ہے اس تقویٰ کے معنی میں لیکن ان مراتب کے سمجھنے سے پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ معتزلہ و اشعریوں کا اس بارے میں اختلاف
 ہے کہ تقویٰ کے مفہوم میں معاذ سے اعتدال داخل ہے یا نہیں؟ تو متعصب یہ کہتے ہیں کہ داخل ہے اور معتزلہ اس کا اظہار
 کرتے ہیں کہ تقویٰ کی دلیل یہ ہے کہ حضور نے فرمایا لا یستغنی العبد عن تقویٰ حتی یدع ما ہما سے معتزلہ بار بار اس معنی
 بندہ متقین کے درجہ کو نہیں پہنچتا جب تک کہ ان چیزوں کو ترک نہ کرے جس کی کوئی حرج نہیں۔ جس کا اس حدیث کی منہ
 کہ ان سے حرج والی چیزوں کو ترک کر کے حرج والی چیزوں میں مبتلا ہو جائے مطلب اس کا یہ ہے کہ کسروا سے بچنے کے
 لئے معاملات کو بھی ترک کر دے تو جب اس حدیث سے مباحات کا ترک کرنا بھی تقویٰ کے لئے ضروری ثابت ہوا تو معتزلہ سے
 اعتدال کو جو یہ دونوں ضروری ہوں گا اور معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر اعتدال عن اعتدال کا مفہوم تقویٰ میں موقوف ہو گیا تو اعتدال
 میں تقویٰ کے لغو و من داخل نہیں ہوں گے مگر اعتدال کے بارے میں دلیل میں کا یہ دلیل ہے کہ وہ دلیل ابعثت و بدلت متقین
 سے جو غلط نہیں ہیں تو دیکھئے آپ کی اصطلاح کے مطابق انبیاء بھی تقویٰ سے فارغ ہو گئے حالانکہ ان سب کے نزدیک
 بالاتفاق متقی ہیں لہذا آپ کی اصطلاح معنی تقویٰ کے مفہوم اعتدال عن اعتدال کا جو اور سے نہیں ہے بلکہ اعتدال عن
 الاعتدال تقویٰ کے مفہوم سے خارج ہے۔ حاشا صاحب نے متعصب کے مسلک کو مذہب الکریم بیان کیا ہے جس سے اس مسلک
 کے مصلحت کی طبیعت اشارہ ہے۔ اور ان دونوں فرقوں میں یہ اختلاف ہے کہ آیا اعتدال عن اعتدال کو غیر متقین میں یا ایک
 میں یا کلا تقویٰ کے ترک سے پرہیز کرنا ہوگا اس کا کیا اثر ہے پرہیز کرنا متقین کے لئے مفاد ہو گا یا نہیں میں متقین کے لئے متقین

و اعلم ان الآيت تتل او جمعا من الاعراب ان يكون اللم مبتدأ على انه اسم القرآن او السورة او مقادير المؤلف منها وذلك خبره وان كان اخص من المؤلف مطلقا او اذ صل بان الاخص لا يحمل على الاعم لان المؤلف المؤلف الكلي في تاليفه بالانعام اقصى اجات الفصاحة ومروءة البلاغة والكتاب منفذ ذلك وان يكون اللم خبر مبتدأ محذوف وذلك خبر ثانی ما وید لاد الکتاب صغته.

ترجمہ :- سورہ جوئی کو آیت میں اعراب کی مختلف صورتوں کا احتمال ہے ماحمل پر کہ کلم جملہ اور وہم مبتدأ اس میں اور جو کلم کہ اس کو کفران یا سورۃ کا نام قرار دیا جائے یا ان کو المؤلف سے بعد ماحمل کی تاویل میں لیا جائے اور ذلک اس کی خبر متکملہ اگرچہ ذلک المؤلف نے بعد الحروف کے تقاضا میں خاص مطلق ہے اور ماحمل شقی علی الشقی کے حق میں اصل یہ ہے کہ خاص کا ماحمل عام پر نہیں ہو سکتا اگرچہ بھی ترکیب آیت میں ہو سکتی ہے اس کے کرخلاف سے مراد وہ ترکیب جو اپنی ترکیب میں کامل ہو اور رضا صحت و بدعت کے اعلیٰ معیار کو سامنے رکھا ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہو گی اور دوسری صورت یہ ہے کہ اللم مبتدأ محذوف مطلق ہو گا کی خبر سورہ اور ذلک اس کی خبر ثانی یا بدل ہو اور الکتاب ذلک کی صفت ہو گا

و فیہ صغۃ گذشتہ کو فتح کر کے کے لئے نویں صورت پر ہے گی یا نہیں پس چون لوگوں نے کہا کہ اعتبار عن الکتاب ترک ہے صغائر کے لئے اور صغائر کے لئے کوئی توجہ کی ضرورت نہیں وہ قول اختر از عن الصغائر کو تقویٰ کے مہموم میں داخل نہیں آتے۔ اور یہ فرق معتزلہ کا ہے اگرچہ اس قول کو اس صفت میں بھی بعض طوالت نہیں نہ کہ یہ ہے اور جو اعتبار عن الکتاب ترک ہو مفسرین نہیں مانتے اور کہتے ہیں کہ مفسر کو فتح کر کے کے لئے مستقل توجہ کی ضرورت ہے نہ وہ لوگ اعتبار عن الصغائر کے مہموم کو تقویٰ میں داخل مانتے ہیں۔ اب سنتے تاحض نے تقویٰ کے تین درجہ بیان کئے ہیں اول درجہ علوم کا ہے اور درجہ دوم یہ ہے ایمان کا اور شرک سے برکت ظاہر کر کے ہمیشگی کے عذاب سے بچ جانا اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن و از سہم کلان التقویٰ سے اضافہ فرمایا کہ اس کے سنی یہ ہیں کہ ہم نے جہنم کے ذمہ کلمہ تو مید لازم قرار دیا یا تو مہموم یہاں تقویٰ سے مراد تو مید ہے اور تو مید کہے ہیں ایمان یا اللہ اور تیری عن الشک کو دوسرا درجہ ہے خواص کا اور درجہ ہے کہ اس چیز سے بچنا جو اس کو گمراہ میں ملوث کر دے خواہ وہ از قبل فعل ہو خواہ از قبل ترک فعل جس کا مفسر سے بھی کہے کہ ایک قوم نے اعتبار کیا ہے اور خبیث کے المہدیہ بی درجہ تقویٰ کے نام سے مشہور ہے اور اس کی طرف اللہ تعالیٰ نے اپنے قرآن و کائنات میں مغزی انصاف و تقویٰ سے استلزام فرمایا ہے اور اشارہ اس طور پر ہے کہ اس میں تقویٰ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے اور ملاح میں اصل معیار یہ ہے اور صغائر اس وقت سمیت ہو گی جبکہ تقویٰ سے دوسرے درجہ کے مہموم مراد ملے جائیں و درجہ تیسرے میں کما اعتبار سے تو ایمان و تقویٰ میں امتیاز ہے اور کما اعتبار درجہ خواص انصاف کا ہے و درجہ کہان تمام چیز میں سے دوری اختیار کر کے کہ خواص کی رویہ کو حق سے غافل کر دیں اور پورے طریقہ پر اللہ تعالیٰ کی طرف

متوجہ ہو جائے اور یہی تقویٰ حقیقی ہے اور اولا کہ فہم اللہ تعالیٰ نے اپنے فرماں و اقوال اللہ میں تقاضا سے اعتبار دیا ہے اور اس کی کلامی ترجمان کے لئے شعر میں اعتبار دیا ہے۔ شعر زبان کی جہن دروگرک فی لمی۔ دروگرک فی قلبی فاین نقیب۔ اور حقیقی سے مراد وہ ہے جو کلامی اعتبار میں آداب بلکہ حقیقی سے مراد اعلیٰ اور اعلیٰ سے ہے تو تقویٰ حقیقی کو مطلب یہ ہوا کہ تیسرا درجہ ہی تقویٰ کے نام کے ساتھ موسوم ہونے کے زیادہ ماضی ہے ان تینوں درجات کے سمجھ لینے کے بعد اب سمجھئے کہ بڑی حقیقت میں یہ تینوں معنی مراد ہو سکتے ہیں اور تینوں طریقے تقیب کا راستہ ہے بیٹے درجہ کے اعتبار سے نزدیک و دور ہو گا۔ یہ کتاب ہدایت ہے مومنین مبراہین عن الشک کے لئے اور درجہ تیسرے کے اعتبار سے نزدیک و دور ہو گا۔ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو کام نہایت سے سمجھتے ہیں اور تیسرے درجہ کے اعتبار سے نزدیک و دور ہو گا۔ یہ کتاب ہدایت ہے ان لوگوں کے لئے جو ظہان جہن میں سے درجہ تیسرے میں حوالہ تھا کہ اگر کوئی نہ نقل کریں۔

قصہ ششم : واعلم ان القرآن الحزبان سے غیری بحث میں مڈی التفتیح تک تمام جملوں کی ترکیب ذکر کر کے جو پہلے آئمہ کرام
الکتاب کی خدمت میں ذکر کر گئے تھے اس کے بعد لایہ فہ بدی التفتیح کی اس کے بعد تم ذکر الکتاب کی اپنی نامہ ذکر میں ذکر
کر گئے تھے ائمہ الکتاب کے اندر چوتھوں میں تاحی صاحب ذکر کیا ہیں لیکن لایہ فہ بدی التفتیح سے پہلے اور تین لایہ فہ
بدی التفتیح کے بعد چار لایہ فہ کی تحقیق سے پہلے تین ترکیبیں ہیں ان میں سے پہلی ترکیب یہ ہے کہ ائمہ کو بعد انا مائتے اور
ذکر اس کی خوب نائی مائتے اس صورت میں مکالمہ ہوگا قرآن کا یا سورۃ کا یا المؤلفین بذہ معروف کی یا بولیں یا ذکر کا لیکن
ائمہ المؤلفین بذہ معروف کی تاویل میں کسی مرتضیٰ ان لایہ فہ الکتاب کو خیرا یا بخیرا درست نہیں معلوم ہوتا اس سے کلاس مرتضیٰ
میں اعتراض واقع ہوگا اگر اعتراض ہوگا کہ کتاب افعیٰ مطلق ہے اور المؤلفین بذہ المعروف علم مطلق ہے کہ المؤلفین بذہ
المعرفت میں طرح خاک کتاب یہ صاف آتا ہے اسی طرح خطہ اور شعرا اور راویوں میں صادق احادیث و احادیث مطلق کا علم مطلق
پر عمل نہیں ہو کر کہے اس لئے کہ اخص مطلق واقعی وجود ہو تا ہے اور اعم خاص سے متفرق ہوتا ہے تو کیا اخص اصل ہو اور اعم اس
کا تابع اور ان کا تابع ہے کہ ان کا اعلیٰ متغیر ہو کر ان کے ذمہ متغیر کا تابع ہو جس میں اخص کا اخص ہی ہونا چاہیے نہ خاص کا اعم ہونا چاہیے
الانسان فی حیوان انکرہ نہیں لیکن حیوان انسان نہیں کہتے اور جب اعم ہو گا تو اخص ہی ہونا چاہیے نہ اخص کو جب خاص کر کے
کامل تم پر کیسے ہوگا جواب یہ ہے کہ المؤلفین بذہ المعروف علم مطلق نہیں ہے کیونکہ المؤلف سے مراد اور مؤلف ہے جو ایسا تالیف میں
کامل ہو اور مصاحف و طاعت کا علیٰ حدیث پر ہو چکا ہو یا وہ میں مؤلف کے صرف ذکر کتاب ہی پر محدود ہے یا کسی غیر پر محدود ہے
المؤلفین بذہ المعروف ذکر کتاب کے کتاب اسی کو کہا اور اعم المؤلفین کا آخر پر عمل کرنا درست ہوتا ہے لہذا ذکر کتاب الکتاب
کامل میں اہم پر درست ہوگا جس طرح کہ انسان کا فعل یا افعیٰ پر درست ہے مگر یہ موقوفہ ہے کہ المؤلفین بذہ المعروف اور ذکر
الکتاب میں نہ تو کسی مصنف کے اعتبار سے ہوگی مفہوم کے اعتبار سے المؤلفین بذہ المعروف اعم ہیں نہ کہ لایہ فہ بدی التفتیح
یہ ہے کہ مکالمہ جو ہر مذہب کی اور ذکر الکتاب اسی بناء مذہب کی خیر مثال ہے اب رہی یہ بات کہ مستدکوف الفاظ مختلفہ
ہو گا تو یہ موقوف ہے ائمہ کو راوی پر ائمہ سے ملاؤ تین اسوہ ہے تو خدا کا لفظ عقدا ہو گا اور تقدیری جبارت ہوگی نہ ائمہ اور اگر
ائمہ اولیٰ المؤلفین بذہ معروف کے ہے تو مستدکوفی ہو گا اور تقدیری جبارت ہوگی لہذا مؤلفین بذہ

وفيه خبايره ولم يقدم كما قدم في قوله تعالى لا ينها عن قول الله لم يقصد تخصيص نفى
الريب بل من بيان سائر الكتب كما قصد ثمة واصفاته والمتقين خبايره وهدى نصب على
الحال والخبر هدى ون كما في الاضطرار وذلك وقف على لا ريب على ان فيه خباير هدى
قدم عليه لتكميله والتقدير لا ريب فيه هدى وان يكون ذلك مبتدأ والكتاب خبايره
على انه الكتاب الكامل الذي يستاهل ان يسمى كتابا واصفاته وما بعد وخبايره والجملة
خبر الحمد

ترجمہ :- اور قہر کا غیر ہوا کی کو کم لا پر قدم نہیں کیا جیسا کہ لا ینہا قول میں مقدم کیا ہے اس لئے کہ کتاب ہادی
تعالیٰ میں استحقاق کے ساتھ نفی ریب کو عام کر کے لایا ہے جیسا کہ لا ینہا میں ہے جس سے لایا گیا ہے
یا نفی ریب کی صفت ہے اور اصل عبارت کا غیر ہے اور یہ اصل و کتب انقلاب اختیار دل مغیرہ کی خبر ہے۔

واقعہ یہ کہ نہ حقیقت معلوم نہیں ہو گا اور لاوا لاشفاق کہ قرأت ہے کہ لاوا لاشفاق جس سے اور ریب اس کا کم تر ہو گا
اور عرب ہو گا اور اس کی خبر مخصوص ہو گی شفا کا شفا وغیرہ اب یہ کہ بات کہ قرأت مشہورہ اور لاوا لاشفاق کی قرأت
میں فرق کیا ہے تو فرق یہ ہے کہ قرأت مشہورہ واجب استقراء ہے اور لاوا لاشفاق کی قرأت

..... مجوز استقراء ہے یعنی قرأت مشہورہ میں جسے افراد ریب کی نفی درجہ واجب میں ہے اور لاوا لاشفاق کی قرأت میں
جسے افراد ریب کی وجہ احتمال میں ہے درجہ واجب میں نہیں ہے قرأت مشہورہ واجب استقراء اس وجہ سے کہ نفی بعض
استقراء ہے یہ افراد کو نفی کو نہ کرے گا کہ نہ ہو جائے تو نفی بعض کو نفی نہیں ہو گا اس لئے کہ جب ایک فرد کا اثبات ہم
قواسم کے ساتھ نفی کا ہو جائے اثبات ہو گا اور جب بعض کا اثبات ہو گا تو بعض نفی کا ہوا اس سے معلوم ہوا کہ بعض کا
نفی کے تمام افراد کو نفی ضروری ہے اور جب نفی بعض کے لئے ہے تو افراد کی نفی ضروری ہے تو اثبات ہو گا کہ نفی مستلزم ہے
جیسے افراد کی نفی کو تو بعض نفی کا واجب استقراء ہونا ثابت ہو گا اور لاوا لاشفاق کی قرأت مجوز استقراء اس وجہ سے کہ کلام ثابت
بعض کا کم تر ہو جائے اور اس کے کم تر ہونے پر بعض کو واجب استقراء ہونا ثابت ہو گا اب اس کی نفی میں ایک نفی بعض کا دوم وحدت
کے معنی کو اب اس معنی بعض کے اعتبار سے نفی کو جائے تب تو استقراء کے معنی میں شامل ہو گئے اور لاوا لاشفاق کے بعد اس وجہ سے اصل
ارجاء الیٰ اللہ درست نہیں ہے اور اگر وحدت کے معنی کے اعتبار سے نفی کی جائے تو اس صورت میں استقراء کے معنی میں اصل نہیں ہو گا
اور اصل بعض میں اور رجال کو ثابت درست ہو گا اب اس میں یہ کہ لاوا لاشفاق کی قرأت میں استقراء کے معنی میں استقراء ہے وجوب کے
درجہ میں نہیں اب لا ریب کا ترجمہ قرأت مشہورہ پر ہو گا کہ قرآن میں نہ ایک وجہ ہے مشہورہ اور نہ دو یعنی جسے افراد ریب
مستحق ہیں اور قرأت ثانیہ میں ترجمہ اولہ احتمال کی بناء پر نہ اولہ ہی ہو گا لیکن ثانی احتمال کی بناء پر ترجمہ ہو گا کہ قرآن میں ایک

دقیقہ صدمہ شدت نہیں لکھ دیا تو میں ریب میں حاصل اس پوری بحث کا یہ نکلا کہ قرأت مشہورہ کی صورت میں صحیح افراد ریب
ختم اور قطعاً منتفی بھی نہیں گئے اور قرأت ثانیہ کی صورت میں بھی افراد ریب غنا منتفی نہیں ہوئے گئے بلکہ محض ایک احتمال کے
دھجیں جو گواہوں کے صحیح افراد ریب کا منتفی ہونا بطور دوجب کے ادلی ہے بمقابلہ اول الشہادہ کی قرأت کے۔
بطور جو از احتمال کے پس اسی وجہ سے قرأت مشہورہ ادلی ہے بمقابلہ اول الشہادہ کی قرأت کے۔

تفسیر میں میراں سے لڑکی خبر کے منتفی بحث کر رہے ہیں تو لڑکی خبر کے اندر میں احتمال میں مابلکہ کہ لفظ فیہ کو لڑکی خبر
یا اجاتے اور بدی المتعین کو اس کا حال اس صورت میں لاریب فیہ جملہ ہو گا اور تقدیری عبارت میں ہوگی لاریب
کا فیہ حال کو بنیاد یا المتعین فیہ کو خبر بنانے کی صورت میں ایک اعتراض ہے اس اعتراض یہ ہے کہ نہ کو مقدم کر کے لافہ
ریہ کیوں نہیں کہا گیا جس طرح کہ خود صحت کا ذکر کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے لافہ غول بتقدم نبیاً ذکر کیا جواب یہ ہے کہ
تقدم خبر مفید اختصاص جوتی ہے پس جملہ اختصاص کا تصدیق کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم کیا جائے گا وہاں اختصاص کا
تقدیم کیا جائے گا وہاں خبر کو مقدم نہیں کیا جائے گا پس جو کہ لافہ غول فرمایا لیکن لاریب فیہ کا نہ از عدم ریب کو مقدم نہ
دوسری کتب ساریب کے قرآن کے ساتھ خاصی کرنا مقصود نہیں ہے اس لئے فیہ کو مقدم نہیں کیا اور اختصاص میں نے مقصود
نہیں کہ اگر عدم ریب کو صرف قرآن کے ساتھ خصوص کر کے ہوتا تو اس کے معنی یہ نہ کہ قرآن کے خلاف نہ ہو بلکہ ساریب میں
ان میں ریب ہے مانا کہ کسی بھی اس کتاب کے اندر ریب نہیں۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ لڑکی خبر لفظ غول کو لایا جائے اور ریب
بنی ریب کی صفت ہو ان اس کے صفت ہونے کی صورت میں ہوگی کہ خبر مجرورہ ذوالحال اور بنی حال ذوالحال اپنے حال
سے لڑکی خبر دربار مجرور سے لی کر متعلق کا اثر ہے جو کہ صفت ہو گا ریب کی ذرا تقدیری عبارت ہوگی لاریب کا ثانیہ حال
کو بنیاد یا المتعین اس صورت میں لاریب فیہ جملہ ہو گا؟

تیسرا احتمال یہ ہے کہ لاریب کی خبر لفظ فیہ حذف ہو جس طرح کہ لافہ کے اندر لڑکی خبر لفظ فیہ حذف ہے اس صورت میں
فیہ بدی علیہ جملہ ہو گا فیہ تقدم اور بدی مندرجہ تو فرج کہ بدی مبتدا نکلتا ہے اور نہ کہ محض مبتدا نہیں بنا کر اس کا اہل تخصیص
کی غرض سے نہ کو مقدم کر دیا اس تیسرے احتمال کے اندر لفظ لاریب جملہ ہو گا اور اس پر وقف تمام ہو گا اور تقدیری عبارت
یہ ہوگی لاریب فیہ بدی المتعین حال کیونکہ ذلک جدا و کتاب فیہ لاریب میں اس سے ائمہ ایک کتاب کے متعلق بقیہ میں
ترکیبیں ذکر کر رہے ہیں ان سب میں پہلی ترکیب یہ ہے کہ ائمہ کو مبتدا اجاتے خواہ قرآن کا نام ہو یا سورت کا یا التورف
من بدہ الحمد کی تاویل میں ہوا وہ ذلک کو مبتدا ثانی اور کتاب کو ذلک کی خبر ذلک مبتدا ثانی اپنی خبر سے مل کر خبر ہو گا
ذکر کی جیکر اس ترکیب کے اندر ایک اعتراض ہے اس اعتراض سے پہلے ایک تادمہ سمجھ لیجئے تاہم وہ یہ ہے کہ بعض غیر سرفہ نامہ
جو تادمہ مبتدا پر ختم ہو گئی ہے جسے ذیل المنطق اب اعتراض سے لافہ میں ہے کہ کتاب کو خبر بنانا لڑکی کی درست
نہیں کیونکہ اگر خبر بنا تو تادمہ مذکورہ کتاب خبر ہو گا ذلک یا اس کے معنی ہوں گے کہ قرآن کے خلاف نہ دوسری
تساویں کتاب میں اس سالہ کہ اور میں کتب کتاب کے نام سے پکری جاتی ہیں جواب اس کو یہ ہے کہ بعض کتاب کا قرآن پر
حرکت لکھانے کے اعتبار سے ہے لیکن قرآن پاک اسی کا کتاب ہے کہ یہی کتاب کے نام کے ساتھ موسوم ہوئے کی سخن سے لڑکی

والاولیٰ ان یقال انما اربع جمل متناسقة یقرر اللاحقة منها السابقة فلذلك لم یبدخل العاطف
 بینہما فان جملة دلت علی ان التحدی بہ هو التوف من جنس ما یرکبون منه کلامهم وذلک الکتاب
 جملتنا ذیة مقبولة لجهة التحدی بانه الکتاب المنعوت بغایة الکمال ثم یجمل علی کماله
 بنفی الوسیا فیہ ولا یدب فیہ ثالثة لتشهد علی کماله اذ لا کمال اعلیٰ مما الحق والیقین وھذا
 للمتقین بما یقنر بہ مبتدأ رابعة توکد کونه حقا لا یحوم الشک حولہ بانه ھدی للمتقین

ترجمہ :- اور سترہ ہے کہ ہر حقین یک جملہ بیان لئے پراچیں اور ان میں سے ایک کو دوسرے کے ساتھ مربوط تسلیم
 کیا جائے اس میں ہر بعد والا پہلے والے جملے کے ضمن کو بخند کر رہا ہے۔ اولیٰ سبب ہے کہ ان کے درمیان حرف عطف
 نہیں اور کیا ہی بخند کر رہا ہے؟ خبر غنص کے ایک جملے پر یہ بنا رہا ہے کہ جس کلام کے ذریعہ اہل عرب پہنچے وہ انہی کے
 کلام کے حرفت ترکیبوں میں سے ہے اور ذلک الکتاب در وسط جملہ ہے جو تبلیغ کی جانب کو اس طرح بخند کر رہا ہے کہ اس کتاب
 غایت کمال کے ساتھ متعصبہ ہے عربیہ و ذلک کی نفی فرما کر اس کے کمال کو بغیر کر رہا ہے اور چنانچہ اس پر شاہد ہے
 کہ جو کچھ دہلیوں سے زیادہ کسی چیز کو کمال حاصل نہیں اور بدلی المتقین اس مندرجہ فقرہ کے ساتھ اس کتاب کے حق ہونے
 کی تاکید کر رہا ہے اور اس بات کو ثابت کر رہا ہے کہ اس کے اور دیگر ذلک کا گدڑ نہیں!

واقف رہو مذمت ہم دوسری کتابیں اور دوسری کتاب کا صراحتاً اعتبار کمال کے ہے تو پھر دوسری کتابوں کا کتاب کے نام کے
 ساتھ موسوم ہونا اس صریح منافی نہیں کیونکہ ہم کہیں گے کہ وہ کتاب تو نہیں مگر کتاب کمال نہیں ہیں۔ دوسری ترکیب یہ ہے
 کہ کلم کو اعتبار مانا جائے اور ذلک کو موصوف اور ذلک کتاب کو اس کی صفت ہر موصوف صفت مل کر بقدا اور کلام یہ کہ اس
 بقدا مثال کی طرف مانا جائے اور بقدا مثال پانی خبر سے کی خبر ہے کہ اس کی اس ترکیب کے اعتبار سے بدلی المتقین کلم الہی سے
 لکھا ایک جملہ ہو گا۔

تفسیر میں :- چونکہ اہل کی ذکر کردہ ترکیبیں محض استعمال کے درجہ میں تھیں مگر ان میں کوئی نکتہ اور غامض بلا صفت ظاہر
 نہیں ہو رہی تھی اس لئے قاضی صاحب ایسی ترکیب ذکر کر رہے ہیں کہ جس کے اندر دوسری اعتبار سے بلا صفت یاں جاتی ہے
 ترکیب تو ایک ہی ہے مگر تاحی صاحب نے اس کو دو طریقوں پر ذکر کیا ہے ترکیب یہ ہے کہ الہی سے لے کر بدلی المتقین تک چار
 جملے مانے جائیں اور ان میں سے پہلے کو اپنے اہل کے ساتھ منسوب طور پر جوڑ رہا ہے۔ پہلا جملہ الہی در وسط جملہ ذلک الکتاب
 غیر اصل الہیہ غیر جو تھا بل بدلی المتقین ہے اس پر یہ بات نکر رہا ہے کہ وہاں جملہ اپنے اہل کے ساتھ رہا ہو گئے تھا

او استنباع سابقہ منہ بالاحقاق استنباع الدلیل لیسدلیل ویبانیانہ لما نبہ اولاً علی
اعجاز المتحدی بلہ من حیث انہ من جنس کلامہم وقد تجزوا عن معارضتہما استنباع منہ انہ
الکتاب الی الغرض الکیال واستلزم ذلک ان لا یثبتہ لربب باصراۃ اذ لا انقص مما یعتبر بہ
النشأ والتشبیہ وما کان کذلک کان لایحاطہ ہذا للمحققین۔

ترجمہ یہ کیا جاتا ہے کہ ہر سابق جملہ لاحق جملے کو مستلزم ہے جس طرح دلیل اپنے غرض کو مستلزم ہوتی ہے اور اس
کی توضیح یہ ہے کہ اگر واجب اللہ تعالیٰ نے اس کتاب کا عجز پر اس حیثیت سے تنبیہ فرمائی کہ یہ کتاب غافلین کے کلام
کی طرف تشریح میں ہے جس میں ہر دو کتب اس کے مقابلہ سے عاجز رہے تو اس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ یہ اس
کتاب ہے جو وہ کمال تک پہنچی ہوئی ہے اور اس کا کمال جو اس بات کو مستلزم ہے کہ تک و شبہ اس کے قریب نہیں
ہو سکتا اس لئے کہ اس چیز میں دل پر شبہ نہ پائے اس سے زیادہ ناقص کوئی چیز نہیں ہوتی اور جو کتاب اس درجہ یقین لے کر ہے
جو نہ شبہ و شک میں کے لئے مشعل ہدایت ہے۔

بقیہ صحت سے تو اس کی رد و صواب فی قاضی ماحضہ ذکر کی ہیں ایک صورت یہ ہے کہ جملہ لاحقہ کو جملہ سابقہ کے لئے تائید
یا اجابے اور جو کہ تائید اور تکلیف کے درمیان کمال اتصال ہوتا ہے اور کمال انفصال کی وجہ سے صرف عطف کو ترک کر دیا
جاوے پس ایسے ہی ان جملوں میں بھی حرفہ اطف کو ترک کر دیا گیا اور تائید کی صورت یہ ہوئی کہ جب اللہ تعالیٰ نے جملہ
اتم کو ذکر فرمایا تو اس جملہ نے اس بات پر دلائل کافی کیے تو ان میں کائنات کو اپنے بعد و اجارہ سے ہر اسے ہی جیسے کلام کے حرد
بارہ سے مرکب ہے تو اگر اس جملہ سے پہلے کیا گیا اس پہلے کی صحت کو تو تک کتاب کے ذریعہ اور بھی ہو سکتا کہ اگر اس
طور کہ ذلک کتاب سے اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا کہ کتاب انتہائی کمال کو پہنچی ہوئی ہے لہذا اس سے بھی بڑا
تو کچھ دوسرے جملہ سے اس خصوص کی تائید کی گئی ہے جو خصوص جملہ میں بیان کیا گیا ہے جو دوسرے جملہ کے مضمون کی
تائید اور بقیہ کے ذریعہ سے کی گئی اور تائید یا اس طور ہوئی کہ ذلک کتاب میں کتاب کے کمال پہنچنے کا حکم لایا گیا تھا اور اب
قیہ سے اس کے کمال کو ثابت کیا گیا اس لئے کہ اگر بقیہ کے ذریعہ قرآن پاک کے متناہک جو کہ نقل کی گئی ہے اور جو چیز
مطلقاً مشک ہوئی ہے جو یقیناً لائق ہوتی ہے اور حق سے زیادہ بڑھ کر کوئی چیز کمال نہیں ہو سکتی جس طرف کہ مشکوک سے
زیادہ کوئی چیز ناقص نہیں ہو سکتی ہے تو دیکھئے یہی فہم سے کمال ثابت ہوا اور اب کمال ثابت ہوا تو ذلک کتاب کے معنی
کی تائید ہوئی اور جو محتاط ہر یقین سے اور تائید کرواے اور بقیہ کے اس لئے کہ جو چیز ثابت ہو رہی ہے جب تک
یعنی یہ ہو جائے کہ کلام کو کام نہیں دے سکتا پس جب قرآن کے بارے میں ہر جملہ کا فیصلہ کیا گیا تو یہ یقین اور
غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا اور یہی یقین سے غیر مشکوک ہونے کا فیصلہ کیا گیا یہی یقین تائید ہو گیا اور اب

وفي كل واحدة منها نكتة ذات جزالة ففي الأولى الخذف وهو الزل إلى المقصود مع التعليل وفي الثانية فحاشا التعريف وفي الثالثة تأخير الظرف حذرا عن إيهام الباطل وفي الرابعة الخذف والتوصيف بالمصدر المبالغة وإيراد مكرر التنظيم وتخصيص الهدى بالتقنين باعتبار الغاية وتسمية المتأخر بالتقوى متعبا ليعاود التخييل الثاني.

ترجمہ :- اودھ چار اول جنم لوں میں سے ہر علم میں کوئی نہ کوئی نکتہ بہ چھاپے میں بہت سادہ لفظ میں جوئے ہے ۔ چنانچہ پہلے علم میں مختلف ہے اور مقصود کے ساتھ ساتھ حالت کی طرف بھی اضافہ ہے اولد دوسرے علم میں بہت تشریح کی وجہ سے غمایت و غفلت پائی واپس ہے اور دوسرے علم میں اس علم کا بھلے کے لئے طرف کو ذکر و یادگار ہے اور چوتھے علم میں غمایت ہے اور ہر اول بعد و بعد غمایت پائی گئی ہے اور ہر اول میں اس کو ذکر و یادگار ہے ۔ نیز بہت کس کے آخری درجہ کا اعتبار ہے محقق کے ساتھ خاص کیا گیا ہے نیز اس علم میں اس شخص کو جو لغوی کلمہ نہیں پوچھا ہے غلط کہہ گیا ہے اور مقصد محققین کی اس نصیر میں اختلاف ہے نیز اس شخص کی ہنر میں شان ظاہر کرنا ہے ۔

اور تیسرا نمبر شہر کی اور ناکید و نوگدیں جو کہ کل اقل انتقال ہو جائے اس لئے حرف عطف کو کہہ کر دیا گیا حاصل یہ نکلا کہ یہ چار جملے ہیں اور ان میں سے پہلا جملہ اپنے سابقہ جملہ کے ساتھ جوڑا جائے اور دوسرا بتا دیا جائے کہ لائق جملہ جملہ کی ناکید و تائید ہو جائے اور چوتھا کہ یہ دو جملے کل اقل انتقال ہو جائیں گے اور یہاں تک اقل انتقال ہو سکے کہ وقت حرف عطف نہیں گزرا ہو یا نہ ہے اس لئے ان چاروں جملوں کے علاوہ اس حرف عطف نہیں لگا گیا۔

[illegible]

لَيْتَ يُؤْتِيَهُنَّ الْغَيْبُ مَا موصول به متقين على انه صفة مجزرة مفيدة له ان فهو التقوى بقرينة
والا ينفى ما رتبة غير ترتيب التحلية على التخلية والتمهيد على التسهيل او موضح ان تفسير
بما هم فعل المحسنات وترك السيئات الاشكال على ما هو اصل الاعمال واساس المحسنات
من الايمان والصلوة والصداقة واعمالها اهمات الاعمال النفسانية والعبادات البدنية والالهيّة
الستتبعه لساو الطاعات والتجذب عن العاصي غالباً الا ترى الى قوله تعالى ان الصلوة
تذكر عن الفحشاء والمنكر والحول عليه الصلوة والسلام الصلوة عماد الدين والركن الذي لا
الاسلام او ادخله بالتمسك وتخصيص الايمان بالغيب واقام الصلوة وابتداء الزكاة بالآخر
انها الركن الذي اعلى ما اثر ما يدخل تحت اسم التقوى او على انه مدح مصوب وموقع بتقدير
اعني او هم الذين واما مفعول عنده مرفوع بالابتداء وخبر اوليت على هذا فيكون الوقف
على المتقين تاماً

ترجمہ :- فلاں نو متول بالذیہ کا تعلق باور متعین کے ساتھ ہے میرا ہے اس کو کہ اس کے لئے صفت متعینہ ہے اور فلاں جاری
 میں واقع ہے اور فلاں صفت متعینہ اس ضروری ہو گا اور جبکہ قوی کا تغیر نا مناسب چیز نہ کہ ترک کے ذریعہ کہ بلا فلاں اوس کا متعین
 پر ترتیب اس طرح ہو گا جیسے کہ اسکی اکثریت معانی کر لے پر اور اصول کی کمی کا ترتیب قلبی جو صانع نے مقرر کیا ہے۔ یہاں پر متعین کی
 صفت متعینہ ہے اگر لفظ قوی کی تفسیر سے لگایا جائے گی جو انے پر فعل جمع حسنا اور لا کلمہ جیسے معنیات کو عام ہو کہ وہ لفظ قوی نو متول
 الخ ایے اہم و متعلقوں تک ملان چیزوں پر مشتعل ہے بلکہ اعمال کی اصل اور وہ شکیوں کی جڑیں یعنی بیان مشتعل ہے معلومہ کو کلمہ صراہ
 ان چیزوں کو حاصل اعمال کیوں کہ اگر اس لئے کہ ان اعمال نفسانی اعمال کو جس سے اہم و متول ہوا، اعمال کی اور کو کلمہ عبادت عالیہ کی
 اور ان اعمال کے لئے لازم ہے کہ انسان ان تمام احوال کو کمال سے پہنچوں جو ان کے لئے ہے بطور متعین ہوا ہے۔ مشتعل ہے متعلق ان اعمال کے ہیں
 ان اعمال کو الخ اس طرح اور ان شکیوں سے حاصل ہونے کا حال میں اور ان کو کلمہ حفظہ الامور یا الفین نو متول الخ متعین کے
 لئے صفت متعینہ چیزوں کو کلمہ صحت کو ذکر کے جن کو متعین متعین ہے اور متعین کے اوصاف میں سے بعض اوصاف بیان ہونے
 اور اوصاف متعلقہ اور ان کے لئے کلمہ کو ذکر کرنا ان متعین اوصاف کی ان بقیا اوصاف رضی اللہ عنہم کہ باوجود کلمہ قوی کے تخصیص
 اس میں راہ اس اوصاف کا تعلق باقبل سے اس بنا پر کہ ذکر فعل اعلم متعلق دوسرے خصوصیات یا غیر ان کی تقدیر پر موقوف ہے
 اور یہاں پر متعین سے اس بنا پر کہ کلمہ صراہ متعین و موقوف متعین اور اولیٰ علی ہذا اس کی خبر ہے اس صورت

والایمان فی اللغة عبارة عن التمسك بما أخذ من الآمن كان المصدق من الصدق من التمسك
والخالفه ولغذایته بالباء التضمینة معنی الاعتراف وقد یطلق معنی الوقوف من حیث ان
الواقف صار ذال من ومنه ما عت ان اجد صما ۱

ترجمہ :- اور نہ ہی ایمان سے مراد تصدیق ہے بل ایمان اس سے اخذ ہے گویا تصدیق کرنے والے شخص نے اس شخص
کو تکذیب اور مخالفت سے قطع کر دیا جس کی اس نے تصدیق کی ایمان کو باس کے ذریعہ تصدیق بنانا اس میں اختلاف کے معنی
کی تصدیق کرنے کے لئے ہے اور کبھی ایمان کا مستقل و فوق واقعہ کے معنی میں ہوتا ہے یا اس حقیقت کا اقرار کرنے والا شخص بھی
پھر اس واقعہ پر جو بائیس اور اس سے مشتق کر کے آہستہ ان اصول عامہ یعنی نیچے تو جبر و سرایت کیسے رد فساد کو پا رہاں گا۔
جو نیچے ہیں اور ایمان کہ یہ داخل معنی یوسنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں ۱

و بغیر مذکورہ شرط جواب :- یمن قائم نظر کی وجہ سے اہل تورستان نے کائنات کو دو قسم میں ایک اصولی دوم فردی اصولی
اصول کے ذکر کرنے کے بعد فرقہ کے ذکر کی ضرورت نہیں رہی۔ دوم افادہ یہ ہے کہ یہ تفسیر کا مقصود ہے کہ ان اصول میں سے
بعض ایسے بھی ہیں جو ترکہ سیئات کو مستلزم نہیں تیسرا افادہ یہ ہے کہ حسنات کے اقامت میں ان کا مقصود ہے یا اس طور کہ
حسنات کی تین قسمیں ہیں قلبیہ ، ظاہریہ ، ایمان قلبیہ کے قبیلہ سے ہے اور کثرت الیہ کے قبیلہ سے ہے اور یہ جملہ تین
یوسنون بالغیب صفت اور بھی ہو سکتے ہیں مگر خاص طور سے اس وقت میں جبکہ حکام کا طالب اس شخص کو بنایا جاتے
جو شقیں کے معنی اور اس کا مقصود پہلے سے جانتا تھا ایسے ان اوصاف کو ذکر کرنے کو متیقن کے معنی میں تھے متیقن کی مدح
کر دی گئی باب اس پر اصرار اس جو کہ متیقن کے معنی میں تو مذکور اوصاف کے علاوہ اور بھی اوصاف تھے بل ان بلکہ
ذکر کرنے کے لئے کیوں نہیں کیا گئی اپنی اوصاف کو خاص کیوں کیا گیا ۱

جواب :- اوصاف مذکورہ کی تفصیلات ظاہر کرنے کے لئے دوسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یوسنون بالغیب یا حالت نصب ہوا
اور اس صورت میں یہ مدح کی بنا پر منصوب ہو گا اور امداد یا اعم غل مقدر ہو گا اور تیسری ترکیب یہ ہے کہ الذین یوسنون
بالغیب مرفوع ہوا اور ہم مبتدا مقدر ہو گا جو ان تینوں ترکیبوں کی صورت میں اس تفسیر پر وقف وقف حسن غیر تام ہو گا
خاصی صاحب صفت و حسن کا تفصیل کے تحت یہ بیان کیا تھا کہ یہ اوصاف مذکورہ جمیع حسنات کے فعل کو مستلزم ہیں اور
ترکہ جمیع سیئات کو مستلزم ہے تو دیکھئے فعل جمیع حسنات کا حکم مقدم ہے اور ترکہ جمیع سیئات کا حکم تخریج ہے پس جب
ان دو قول پر دل چاہا مستدل کیا گیا تھا تو تخریب کا تقاضا یہ تھا کہ فعل جمیع حسنات کے فعل کو مقدم کرتے اور ترکہ جمیع سیئات
کے فعل کو مؤخر کر کے چنانچہ ان الصلوة نہیں عن الخفاء والشر جو متسل ہے ترکہ جمیع سیئات کا اس کو مؤخر کر کے
اور الصلوة فاما الذین انذرت جو متسل ہے فعل جمیع حسنات کا اس کو مقدم کر کے تخریب کا تقاضا صاحب نے اس کے برعکس

وکل الوجلین حسن فی یؤمنون بالغیب واما فی الشرع فالمتصدیق بما علم بالقریۃ انہ من دین محمد صلی اللہ علیہ وسلم کالتوحید والنبیۃ والبعث والجزاء

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ نے جو ایمان ان چیزوں کی تصدیق کا نام ہے جن کا میں نے ہی سے جو نابینا بہت معلوم ہو چاہیے تو حید و نبوت اور بعثت و جزاء

الغیب صاف شدہ ہے کہ اندازہ ہمارے کسی کی تصدیق کے لئے ہے کیونکہ خدا لا مصلیٰ نہیں آتا اب عبارت ہوگی کہ انہ منہا احدی الیک یعنی میں تم کو تاویل میں حال میں کلامی حد کرنا چھوڑ کر ختم کر دوں گا۔ اور دوسری تقریباً قلب کی دلیل بالحق تو کہیں اس فعل میں مسرت کے معنی کی تصدیق کو کہیں کہیں کہیں قلب کا صلا علی نہیں آتا اب تقدیری عبارت میں ہوگی کہ قلب کی حسرت علی بالحق یعنی اپنے خرقہ کئے ہوئے پر حسرت کے باعث دل رہا ہے۔ تصدیق کے بارے میں علامہ تصدیقانی لکھا کہ حقیق یہاں کہ ہے وہ کہ تصدیق کے معنی حقیق کا ارادہ کیا گیا ہے یا فعل یا فکر کے معنی کا یا دونوں کا یا جس میں حقیق کا ارادہ کیا گیا ہے تو یہ تصدیق کہیں کہیں اور اگر فعل یا فکر کے معنی کا ارادہ کیا گیا ہے تو یہ حقیق معنی حقیق ہو گئے اور اگر دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے تو اس کا ہے اور یہ قبول یا حق مختلف اصل ہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ معنی حقیق کا ارادہ کیا گیا ہے مگر فعل یا فکر کے معنی ہونا چاہیے۔

تفسیر میں: اب یہاں سے کہتے ہیں کہ ایمان کے جو دو معنی ہیں تصدیق اور وثوق کے یہ دو فعل ہیں یؤمنون بالغیب میں ہو سکتے ہیں اور تصدیق کے معنی وثوق بھی ہوں۔ مگر یہ لفظ غیب کی چیزوں کی تصدیق کرتے ہیں اور اگر وثوق کے معنی وثوق معنی ہوں مگر لفظ غیب کی چیزوں پر ایمان رکھتے ہیں یعنی ان کو حقیقت سمجھتے ہیں۔

یہاں سے ایمان خارجی کے متعلق تصدیق کر رہے ہیں۔ ایمان خارجی کے اندر آٹھ قول ہیں پہلا قول شیخ ابو منصور مائری نے کہا کہ وثوق تصدیق کا ہے نیز امام ابوحنیفہ کی بھی ایک روایت اس کے ساتھ ہے یہ جمیع حضرات کہتے ہیں کہ ایمان نام ہے معنی تصدیق نہیں کا اور لفظ باللسان احکام و بنویہ کے معنی کر کے کے لئے شرط ہے اور دو سرائل اکثر ائمہ اور فہم بالاسم غرض اور آخر کا اسم اور اور علامہ مہریدی کہتے ہیں کہ تمام حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور لفظ باللسان دونوں کے مجموعہ کا نام ہے اور ویسے قول مجبور گذشتہ اور متکلمین اور فقہاء اور متذکرہ دعوائے کہ جمیع حضرات یہ کہتے ہیں کہ ایمان تصدیق باللسان، فکر باللسان اور فعل باللسان کا نام ہے اور جو حضرات قول کرتے ہیں کہ ایمان تصدیق قلبی اور لفظ باللسان کا نام ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ ایمان محض شہادتیں کا نام ہے۔ اور پھر اس قول یہ کہ ایمان مطلقاً اعمال جو ارادہ کا نام ہے خواہ وہ افعال و امور ہوں خواہ وہ فیصلہ نہ ہو کہ ہوں چنانچہ قول یہ کہ ایمان نام ہے صرف اعمال و مفرغہ کا اسم اس قول میں کہ قائل ظاہر کی ایک جہالت ہے۔ یہ کہ ایمان محض ہائیک معرفت کا نام ہے اور انھوں نے تو اس کے قائل فرقہ تہذیب کی دوسری جماعت ہے کہ ایمان نام ہے معرفت اور معرفت اجماع رسول اللہ کا یہ آٹھ اقوال تھے مگر ان میں سے ہر بار ہر قسم امتثال میں یہ

ومجموعه ثلاثه امور اعتقاد الحق والاقربہ والعلی بمقتضاہ عند جمهور المحدثین و
وللعنزلۃ والخوارج فمن اخل بالاعتقاد وحده فهو منافق ومن اخل بالاقرار
نکافر ومن اخل بالعمل ففاسق وناقوا کافر عند الخوارج خارج عن الایمان غیر
داخل فی الکفر عند المعتزلۃ۔

ترجمہ :- اور مجبور عذبین و معتزل و خوارج کے نزدیک ایمان شرعی تین چیزوں کا مجموعہ ہے۔ دل سے حق بالو
یقین رکھنا اور زبان سے ان کا اقرار کرنا اور اعضا و جوارح سے ان کے تقاضے پر عمل کرنا تو کسی شخص کے صورت
اعتقاد میں خلل ہے وہ منافق ہے اور جس کے اقرار میں بھی خلل ہے وہ کافر خارج ہے اور جس کے عمل میں خلل ہے
وہ فاسق ہے اور تینوں چیزیں بالاتفاق ہیں مگر خوارج کے نزدیک یہ تیسرا شخص بھی کافر ہے اور معتزل کے نزدیک
خارج عن الایمان غیر داخل فی الکفر ہے۔

دقیقہ مرگزشہ کی حقیقت میں داخل ہے لیکن پھر اس بارے میں اختلاف ہے کہ اقرار باللسان کو کن اصل ہے ا
کو کن نام کہ ہے تو بعض لوگوں نے یہ کہا کہ کن اصلی ہے اور بعض لوگوں نے یہ کہا کہ یہ کن نام ہے کو کن اصلی ہونے کا لقب
یہ ہے کہ ایمان کا تحقق کسی حال میں بھی بغیر اس کے نہیں ہو سکتا اور جس طرح تصدیق بالقلب اس کے ذمہ سے
ساقط نہیں ہوتی اسی طرح اقرار باللسان بھی کسی ذمہ سے ساقط نہیں ہو گا اور کن نام کا مطلب یہ ہے کہ بغیر
اس کے ایمان کا تحقق ممکن ہو گا اور کسی ساقط ہو جائے جو کن نام نامنا زیادہ مناسب ہے اس نے لوگوں کے
حق میں اور اس طرح اس شخص کے حق میں جو ایمانی زندگی کے آخری وقت میں ایمان لایا جو اندھوں کی زبان شہادت جس کی
ادائیگی سے عاجز ہو اقرار باللسان کا وہ سبب اقتضا ہو جائے گا جس سے جب اقرار باللسان کسی شخص میں مقفول ہو جائے
کر رہے ہو کن نام کہ ہے تو اصل یہ نکلا کر پہلے قول یمن متفقین کے نزدیک اقرار باللسان صحت شرط ہے اور ایمان کی
حقیقت سے خارج ہے اور دوسرے قول کے مطابق اقرار باللسان کو کن ہے اور ایمان کی حقیقت میں داخل ہے
لیکن یہ سب اختلاف اسی صورت میں ہے جبکہ کسی شخص سے اقرار باللسان کا مطالبہ نہ کیا جائے اور وہ شخص اقرار
باللسان سے حکومت اختیار کرے لیکن جب اس سے اقرار باللسان سے دیک جائے تو سب کے نزدیک بالاتفاق
کافر ہو گیا جیسے کہ ابو طالب حضور کے مطالبہ کے وقت اقرار باللسان سے رک گئے تھے جس کی وجہ سے ان کی خبر ہوئی جو
کا نبی ہے اب یہ کہ یہ وہ مسلک ہونے کا فی نے ان درغل مسلمانوں کو اس طور پر بیان کیا ہے کہ پہلے مجبور عذبین
کے مقابلہ میں صحت مجبور عذبین کے قتل کو قتل کر دیا اور مجبور متفقین کے قتل میں دوسرے قول والے بھی مشا
ہم کہ یہ کہ تصدیق قلبی کو ایمان کا کو کن وہ قول غلط ہے اسے یہی پھر آگے چل کر اپنے قول ختم خلف کے ذریعہ مجبور عذبین

ازبقیہ مسئلہ شدت اور اکثر اشاعت کے سبب میں فرق کر دیا

تفسیر

اب یہاں سے تیسرا مسئلہ جمہور و محدثین اور معتزلہ و خوارج کا ذکر کر رہے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ یہ تینوں جماعتیں اس بات کو اعتقاد رکھتی ہیں اور اقرار بالکمال اور اعلیٰ بالارکان تینوں چیزوں کا مجموعہ مانتے ہیں مگر ان تینوں اور آدمی سے کسی ایک کے اعتقاد پر مختلف احکام لگاتے ہیں چنانچہ جس شخص نے صرف اعتقاد قلبی کو ثبوت کر دیا ہو تو وہ شخص تینوں جماعتوں کے نزدیک منافق ہے اور اس نے اعتقاد قلبی کو ثبوت کر کے باوجود اقرار بالکمال کو بھی ثبوت کر دیا ہو تو تینوں فرقوں کے نزدیک وہ شخص کافر یا بے یقینی اگر ان دونوں چیزوں کے پاسے جانے کے باوجود عمل ثبوت ہو گیا ہو تو وہ شخص بالاعتقاد ناقص ہے لیکن یہودی و نصرانی کے نزدیک ناقص رہنے ہوئے سون سے اڑھائی سو سال تک نزدیک کافر ہے اور معتزلہ کے نزدیک خداوند علیہ السلام غیر مطلق الذی الکفر ہے علی خواجہ کا خیال یہ ہے کہ درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوتا چنانچہ ایمان کی قطعی ہوئی تو نہ صرف ایک کفر اس داخل ہو گیا اس لئے خوارج غلبہ عقلی کو کافر کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک درجہ اعتدال کو مانتے ہیں لہذا معتزلہ نزدیک خروج علی الزمانی قول فی الکفر کو مستلزم نہیں ہے پس وجہ عدم اصل کو مانتے ہیں یا غیر اصل فی الکفر قرار دے کر معتدلی الہی الہی کہتے ہیں اور دنیا و اختلاف معتزلہ اور خوارج میں یہ ہے کہ معتزلہ کفر کی تعریف کرتے ہیں کہ جو تلبس کسی شخص میں تلبس کا باقصداً لگا کر دینا اور فراموشی کفر کی تعریف کرتے ہیں عدم ایمان کا مانع است ایمان کیوں مؤمن نہیں جس کی شان ہوئے کی ہوا اس سے ایمان کا معدوم ہونا کفر ہے پس جب یہ دنیا و دینی توجہ کے عمل کے تحت ہوئے کے بعد عدم ایمان یا ایمان اس لئے خوارج نے عملی دلیل کو کافر کہہ دیا اور کفر خروج علی الزمان کے بعد وجود تلبس نہیں یا ایمان اس لئے معتزلہ نے عملی یا عقلی کو غیر داخل فی الکفر قرار دیا اس وجہ پر ایک اعتراض ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ جب عمل کو جمہور و محدثین ایمان کا جز مانتے ہیں تو پھر اگر کتاب کبیرہ کے وقت کفر کا حکم کیوں نہیں کرتا اس کے دو جواب ہیں ماحلی یہ کہ محدثین جس ایمان کا عمل کو جز مانتے ہیں وہ ایمان کا مل ہے اصل ایمان نہیں ہے پس جب کسی نے کبیرہ کا ارتکاب کیا تو اس سے ایمان کا مل مشکل ہو گیا اور ایمان کا مل کے اعتقاد سے اصل ایمان کا اعتقاد لازم نہیں آتا ہے اس لئے یہ کہا گیا ہے کہ محدثین اور پیچھے در فرقوں میں اختلاف فطری ہے جو کمالان در مسلک و اعلیٰ کے پیش نظر مطلق ایمان ہے اور محدثین کے پیش نظر ایمان کا مل ہے

دوسرا جواب یہ ہے کہ محدثین عمل کو حاصل ایمان کا جز مانتے ہیں مگر چونکہ وہ تیس ہیں ایک جز حقیقی دوم جز عرفی جز حقیقی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے بعد عدم ہوئے کے بعد کل معدوم ہو جائے اور جز عرفی اس کو کہتے ہیں کہ جس کے معدوم ہونے کے بعد کل معدوم نہ ہو جیسے دولت کے دو جز ہیں اول تناد و اس کی شائیں اور چھٹی پتیاں وغیرہ تناد اس کا جز حقیقی کے منزلیں ہیں اور شائیں اور چھٹی پتیاں جز عرفی کے منزلیں ہیں چنانچہ جب تناد معدوم ہو گا تو دولت کی ذات معدوم ہو جائے گی اور اگر تناد باقی ہے تو دولت باقی ہے مگر شائیں اور چھٹی پتیاں معدوم ہو جائیں پس کسی طرح سے ایمان نہ ہو ایک اور ذات ہے اور تعدیل بالقلب نہ ہونے کے اس کا جز حقیقی ہے اور اس قدر معدوم ہوئے کے بعد ایمان کا معدوم ہو جائے گا اور اعلیٰ بالارکان جز اعتدال اور تینوں کے درمیان میں ایمان کا معدوم ہونا ناممکن نہیں آتا

کتب لے کر تلویم از ایران اور تلبہ طعن بالایمان اور قنوس قلوبہم جو حق آیت ولما یذکر الایمان فی قلوبکم ان
تسأب آیات میں اللہ تعالیٰ نے ایمان کی نسبت تلبہ کی طرف کی ہے بعض آیات میں تلبہ کو ایمان کا ظرف بنا کر اور بعض میں
تلبہ کو ایمان کا مستند بنا کر جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلبہ ایمان کا مصلیٰ ہے یا ایمان تلبہ کی صفت ہے اور یہ بات
طرشہ ہے کہ ایمان کے اندر تلبہ کے ساتھ اور تلبہ کی اور سری صفات تو معتبر نہیں ہیں پس نقدیق متقدم ہوگی تو
بما لا یغنی عنہا بات ہے دوسری دلیل نفی مذہب مخالف کے ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حقیقت ایمان میں عمل کو داخل
نہایت کیونکہ اللہ تعالیٰ نے نسبت سے جگہوں پر عمل کا ایمان پر عطف کیا ہے نیز ایمان کے ساتھ ساتھ معاصر کا تذکرہ فرمایا ہے
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایمان اور عمل میں تغایر ہے اور ایمان معاصر کے ارتکاب کے باوجود باقی رہتا ہے۔ اب وہی یہ
بات گنگنا کن کو ثابت پر عمل معاصر کا ایمان پر عطف کیا ہے اور فقیر کیسے مستفاد ہوتا ہے اور کن آیات میں معاصر کیساتھ ایمان
کا تذکرہ فرمایا تھا کہ ذکر کرنے میں کہ اللہ تعالیٰ نے ایمان اور عمل کو معصوم قرار دیا کیسے درست ہو گا اور وہ آیتوں کے
پر عطف کی گئی ہے اور اصل عطف میں یہ کہ معصوم اور معصوم علیہ میں تغیر ہوتا ہے، پس ایمان اور عمل معاصر میں تغیر
ہے اور جب عمل معاصر اور ایمان میں تغیر ہوتا ہے تو پھر ایمان کو مجز و ایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا اور وہ آیتوں کے
جن میں معاصر کیساتھ ایمان کا تذکرہ ہے یہ ہیں۔ ولما طاعتت ان من المؤمنین اقتت لمواذی یعنی اگر تو متین کی دو
بہائیں میں سے قتل کریں تو دیکھئے اس آیت کے اندر سب سے بڑی معصیت یعنی قتل کا عمل کی کیفیت طاعتت ان
من المؤمنین پر عمل میں اور طاعتت پر جو صفت ایمان کے ساتھ معصیت میں اور طاعتت ہے کہ تو متین کا لفظ لفظی
معصوم نہ صفت بدل اصل حصول تک الصفت مال طاعتت میں کسی معصوم نہ صفت کے ساتھ جب کوئی حکم
متعلق ہو تب یہ تو متین اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تلبہ کے تعلق کے وقت میں وہ معصوم کے اندر موجود ہے پس
ایمان اقتت لمواذی طاعتت کے ساتھ تعلق ہے اور طاعتت صفت ایمان کے ساتھ معصیت ہے لہذا تا حدہ صیغہ طاعتت
اقتت کے وقت طاعتت ان کے اندر صفت ایمان موجود ہے گی۔ تو دیکھئے اس آیت سے یہ معلوم ہوا کہ قتل جیسے اشتہار
انکار کے ارتکاب کے وقت مؤمنین سے ایمان مملو نہیں ہوتا بلکہ موجود رہتا ہے پس معتزلہ و خوارج کا مرتکب کبیرہ
کو خارج عن الایمان قرار دینا کیسے درست ہو گا؟

اس طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا یا ایہ الذین آمنوا کتب علیکم الصلوات فی طاعتت یعنی اے مؤمنین تمہارے بار پر متین
کے بارے میں معاصر واجب ہے۔ دیکھئے اس آیت کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتب علیہ الصلوات کو ایمان کے ساتھ مخاطب
فرمایا ہے اور کتب علیہ الصلوات سے مراد قائل ہے کہ کو کفای قائل ہی کے ذمہ واجب ہوتا ہے تو گویا اللہ تعالیٰ قائل
کو ایمان کے ساتھ مخاطب فرمایا اس سے یہ معلوم ہوا کہ ارتکاب کبیرہ سے ایمان مملو نہیں ہوتا بلکہ
ایسے ہی ایمان کے ساتھ فرمایا الذین آمنوا کتب علیہم الصلوات یعنی ایمان کے ساتھ ایمان کے ساتھ واجب ہوتا ہے
کہ ایمان قائل کے باوجود وہ کتب ہے کہ کو کفای قائل نے فرمایا کہ جو کوک ایمان کے لئے اور انہوں نے اپنے ایمان کو ظلم سے
نہیں ظاہر ہو کر طاعتت میں ہیں۔ تو اس سے معلوم ہو گا کہ وہ لوگ جو ایمان لائے اور اپنے ایمان کو ظلم سے ساتھ ظاہر ہوا
ہدایت پر نہیں ہیں۔

شما اختلاف فی ان مجرد التقديرات بالقلب هل هو كاف لانہ القصور الام لا بد من انعام اقرار
بما لا يمكن منه ولعل الحق هو الثاني لانه تعالى ذم المعتاد اذ ثمن ذم الجاهل بالمقتضى
ولما العن يجعل الذم لا كذا لا لعدم الاقرار

ترجمہ :- پھر اس بارے میں اختلاف ہے کیا اصول انجات کے لئے صرف تصدیق بالقلب کافی ہے کیونکہ مقصود یہی
ہے یا جس کفایت عاقل کے لئے تصدیق کے ساتھ اقرار باللسان بھی لایین ضروری ہے اور ثانیہ اور دوسری بات حق
کتاب ہے اس کے خلاف قول کے لئے کتابہ جہاں کے مقابلے میں ممانکت زیادہ مذمت فرمائی ہے اور مترقی کو یہ حق ہے کہ یہ
کہ فرق میں مذمت وجود انکار کی وجہ سے عدم انکار کی وجہ سے نہیں

دقیقہ محدثتہ مراجعہ تحقیق کی مسکن کیا زمین یہ بات بھی ذکر کی ہے کہ آیت کے اندر بھی ایمان کے معنی تصدیق کے
مستحق ہیں کیونکہ اقبل میں گذر چکا ہے کہ جب ایمان کو باء کے ساتھ متحد کیا جائے تو تصدیق کے ساتھ اعتدال
کے معنی کی تفہیم کی جاتی ہے اور تعین اسی وقت ہو سکتی ہے جبکہ شخص فی وجود ہو بل اس آیت کے اندر استلاف کے معنی
کی تفہیم کر کے اسی وقت استعمال ہو سکتا ہے جبکہ پہلے سے ایمان کے اندر تصدیق کے معنی ہو جو درجہ کی تفسیر کی ہیں
تائیدی میں ایک امر اس ہے

اعتراف یہ ہے کہ تالی نے اقبل میں ایمان کے دو معنی یعنی تصدیق اور اقرار بیان کر کے کہا تھا کہ کلا الوہ من
حسن لی و مستحسن بالذنب یعنی دونوں معنی جو مستحسن بالذنب کے اندر جو گتے ہیں اور تائید کے اندر کہ یہ اگرچہ تصدیق ہی
کے معنی تسمین ہیں لیکن مصنف کی عبارت میں تنقض و نقض لہ ہے

جواب یہ ہے کہ کلا الوہ من کے اندر معنی انہوی ملا ہیں اور تعین الازادہ میں معنی شرعی ملا ہیں پس جب جہت ہوں
معی خوش نفس و تقویٰ ہو گیا

اور معتزل کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث میں جس ایمان کی نفی کی گئی ہے اس سے مراد ایمان کامل ہے یا یہ کہ
ایمان سے مراد اطمینان ہے یعنی نہ ناکر کے وقت بندہ طبع نہیں رہتا یا یہ کہ ایمان سے مراد قول ایمان ہے یعنی نہ ناکر
کے وقت بندہ کے اندر قول ایمان نہیں رہتا اور یہ معنی ایک جوابی سے منتقل ہیں یا ایمان کی نفی کو ناظور کرنے کے ہے
یعنی نہ ناکر کے وقت تو من عقل یا تو من کے ہو جاتا ہے یا ایمان سے مراد تلبہ کیونکہ حضور نے فرمایا ہے ولما مضی بن
الایمان ان جواب معنی یہ ہوں گے کہ بندہ کے اندر نہ ناکر کے وقت جہاں ایمانی باقی نہیں رہتی میر نوع حدیث میں ماضی
ایمان کی نفی مقصود ہیں نہ نہ معتزل اس حدیث سے استدلال نہیں کر سکتے ہیں۔

تفسیر میں سب یہاں سے تحقیق اور کثرت اضافہ کے مسلک میں فرق ظاہر ہو رہا ہے جس چنانچہ فرماتے ہیں کہ اس بات پر تو
 درجوں مسلک دارے متفق ہیں کہ ایمان کی حقیقت تصدیق یہ لیکن پھر حکمت یہ ہے کہ اگر اقرار باللسان اور ایمان شہادت میں
 تصدیق بالقلب کے ساتھ لایا حصول نکات کے لئے ضروری ہے یا صرف تصدیق بالقلب کافی ہے تو تحقیق کہتے ہیں کہ صرف
 تصدیق قلبی کافی ہے اقرار باللسان کا اظہار ضروری نہیں ہے چنانچہ امام غزالی نے فرمایا اگر کبھی شخص نے اللہ تعالیٰ کو دلیل
 کے ذریعہ پہچان لیا اور اس کو ثابت الوقت لے لیا کہ وہ ثابت ہوا تو اس کا لفظ کہہ لیکن اس کے باوجود اس نے لفظ مذکور کیا تو
 اس کا لفظ ہے یا درستیہ ان صحیح کے قائم مقام ہے کہ جو ایمان کے رہتے ہوئے ان سے حادہ جرت ہو رہے ہیں اور یہاں
 نے اس مسئلہ پر کیا ہے اس حدیث سے جس میں حضور نے فرمایا اگر میرے من انسان کے اندر ہو تو میں وہ غلاب غلبہ ہر حالت میں ہوں گا
 ہو گا اقبال خود کیلئے اس حدیث سے ثابت ہو گا اگر ایمان کا لفظ بھی کسی انسان کے اندر ہو تو میں وہ غلاب غلبہ ہر حالت میں ہوں گا
 بقا اقرار باللسان بھی حصول نکات کے لئے ضروری نہیں ہے صرف تصدیق قلبی کافی ہے پس اقرار باللسان احکام و جود کے
 مدلی کر کے لئے شرط ہے لیکن اگر حکمت کے لئے اگر اقرار باللسان ایمان کا کوئی علامہ ہے تاہم صاحب ترمذ کے طور پر
 دوسرے مسلک کو حق قرار دے رہا ہے اور یہ یہاں کی کہ جو شخص تصدیق قلبی کر کے لے اور جو اقرار فرمائے کرے، وہ معاند ہے
 اور جو شخص یہ جانتے کہ جو کچھ کسی چیز کے لئے کو تاہی کتاب و دواہل متفقہ معاد اللہ تعالیٰ نے معاند کی مذمت بہت زیادہ
 فرمائی ہے بقا اقرار باللسان متفقہ چنانچہ اہل کتاب کے ہمارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وہ ہم ایمان و ہم ایمان
 الکتاب الا ایمان والنہم الا یخونون تو اس بات کے اندر جانوں کو لایعینوں کہ کہ جو اقرار فرمایا اور مذمت نہیں کی لیکن
 جب علماء یہود و کفر کو یہ تو فرمایا قول اللہ میں یکتہ الکتاب یا یدہم و دلہم ست یکتہ یکتہ آیت میں کسی
 مذمت کی و درجہ دل کا لفظ استعمال کیا اور اسی وجہ سے حضور نے فرمایا دل و لہم مال مرثہ و للعالم احد تو میں اگر
 آپ صرف تصدیق قلبی پر اکتفا کرتے ہیں اور اقرار باللسان کو اس کا جز نہیں سمجھتے تو اس کے معنی یہ ہیں کہ کتاب معاندین
 کو بھی تاج قرار دیتے ہیں حالانکہ معاندین مذہب و مرام میں ہندو بہتر ہے کہ اقرار باللسان کو ایمان کا جز مانا جاسکتا ہے لیکن
 خاص صاحب فرماتے ہیں کہ ہماری وجہ ترجیح کے اندر میں دلا کر کہنے کی کفایت ہے یا میں طویر کہ میں معاندین کی
 اتم کان پاک میں مذمت کی گئی ہے ان سے وہ معاندین ملوا ہیں جنہوں نے سچا سمجھنے کے باوجود انکار کر دیا وہ مراد
 نہیں کی جنہوں نے سچا سمجھے کہ سکوت اختیار کیا اور یہاں زیر بحث سب کچھ ہیں منکر میں نہیں کہ وہ مذمت تو میری
 عملی رہی ہے کہ صرف تصدیق کرنے کے بعد کوئی شخص سکوت اختیار کرے نہ اقرار ہو نہ انکار نہ دواہی ہو گا بلکہ اس
 پس جب یہاں منکر میں مراد نہیں میں تو سچ منکر میں والی آیت سے اس مسئلہ لال کرنا کیسے درست ہو گا اور جو
 اس دلائل میں ضعف تھا اسی کے قافی نے عمل کا لفظ استعمال کیا ہے ان میں مسلکوں کو ذہن نشین کر دینے کے
 بعد اب سچ سمجھئے

والغیب مصدر وصف به لب الفة كالشهادة في قوله تعالى عليم الغیب والشهادة والعرب
تسمى الظلمة من الارض والخصمة التي تلي النكبة غيبا، وفي فعل خفف كقيل،

ترجمہ :- اور غیب مصدر ہے اس کو بالفہ ذوات کی صفت بنا دیا گیا جبکہ شہادتہ الشہادۃ کے ارشاد عالم
الغیب و الشہادۃ میں اور لب عرب نسبت زمین اور اس سوراخ کو جو گور کے قریب ہو تب غیب کہتے ہیں یہ یا یہ فعل
کے ذریعہ صفت ہے پھر خفف کر کے غیب بنا دیا گیا جبکہ قیل میں تخفیف کی گئی ہے

دلیل مدللہ مستند، بلکہ قیاسات ایمان میں فرمایا نقل مراد ہے کیونکہ نفس ایمان تو نام ہے نفس تصدیق کا اور نفس
تصدیق قلب کا فعل ہے اس میں کسی اور ذریعہ نقل نہیں
آئی کہ بعد رکھتے ہیں ایمان اور اسلام کے مفہوم نفوی میں تو فرق ہے ممکن کے صدق میں کوئی فرق نہیں مفہوم
نفوی میں تو اس لئے فرق ہے کہ ایمان نام ہے تصدیق قلب کا اور اسلام نام ہے اعتقاد ظاہر کا مگر صدق شرعی کے
اعتبار سے دونوں میں تساوٰی ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ تو میں مسلم و کل مسلم تو میں۔

تفسیر لفظ :- اب یہاں سے تیسری بحث غیب کی تحقیق اور اس کی مراد کے بارے میں بیان کرتے ہیں غور فرمائیے کہ یہ صمد
بھی جو سکتا ہے اور صفت متعینہ بھی گزرتا ہے صمد را احوالے تو اس کے معنی ہوں گے پورے ہونے کے اور یہ چاروں چیز نام ہے
غیا، غیثہ، غیا، غیبو، اس سے عرب الہیہ نسبت زمین کو بھی غیب کہتے ہیں کیونکہ وہ بھی نظریں سے پوشیدہ
ہو جاتا ہے اور عرب الہیہ اس سوراخ کو بھی قیہ کہتے ہیں جو گوروں کے متصل ہوتا ہے اور اس کے ذریعہ جھوک جھرمک
کی جاتی ہے کیونکہ وہ سوراخ بھی نظریں سے پوشیدہ ہوتا ہے، قاضی صاحب نے جو کہا اطمینان میں الارض تو یہ لفظ اطمینان
ظن بھی ہو سکتا ہے اور اسم فاعل بھی مگر ظن سے تو معنی یہ ہیں کہ وہ زمین کو جب ان اطمینان حاصل کیا ہو جائے اور
قادر ہے کہ اطمینان حاصل کرے واسطے بہت زمین میں اطمینان حاصل کیا جاتا ہے اور اگر اسم فاعل مانا جائے تو
از معنی کی طرف اسناد کا تار ہو گا اور یہ نسبت الظن باسم الظنون کے قبیل سے ہو گا اور یہ بھی جو سکتا ہے کہ یہ اسم فاعل
نسبت ہو اور اب معنی ہوں گے اطمینان والی زمین جیسے نامہ اور زمین یعنی صاحب نامہ اور صاحب بن اذیر ہوں غیب
سے مراد ذوات غیب ہیں اور ذوات غیب کو غیب مصدر کے ساتھ بالذات تصدیق کیا گیا جیسے کہ اسی نفاذ کے قول
عام الغیب والشہادۃ میں الشہادۃ سے مراد ذوات شاہدہ ہیں اور ذوات کو صمد و شہادۃ کے ساتھ بالذات
صفت کر دیا گیا پس اسم فاعل یا مفعول یا غیب ہی بھی ذوات کو صمد و غیب کے ساتھ متصف کیا گیا اور اگر
صفت متعینہ مانا جائے تو غیب اہل میں تھا غیب دو یا کے اجتماع کی وجہ سے اور عام کر دیا غیب متعینہ یا غیب
کی وجہ سے ایک یا کو حذف کر دیا گیا۔

والمراد به تخفی انہی لایدرکہ المحس ولذی یقضیہ بل اعۃ الخقل وهو قسمن ان قسم را دلیل علیہ
 وهو المعنی بقولہ نفاق وعندها مثلاً الخ الغیب لایعلمہا الاہوہ قسم نصب علیہ دلیل کا صاف
 وصفاتہ والیوم الآخر ہوالمراد ہوا سرا رہ فی الایۃ ہذا ذ جعلتہ صلتہ للایمان واوقتہ
 موقعہ المتعول بہ وان جعلتہ حالاً علی تقدیر مستبیین بالغیب کان معنی الغیبۃ والخفاء
 والمعنی فہم یؤمنون غائبین عنکم لاکنا نلقاہم الذہین اذ القوا الذہین امنوا قالوا امنا
 واذا تحلوا ال شیب علیہم قالوا اناسکم اومن المؤمن بہ لما روی ان بن مسعود قال والذہی
 لال غیرہ ما امن احدنا افضل من ایمان بالغیب ثم قرأ ہذا الذی وقیل المراد بالغیبہ قلب
 والمعنی یؤمنون یقلوبہم لاکمن یقولون باقوالہمہم والیس فی قلوبہم ذلیلاً علی الاثر المتقد
 وعلی الثانی للعصۃ حۃ وعلی الثالث للامۃ

ترجمہ :- اور اس سے مراد وہ غلی چیزیں
 ہیں جن کا تو خود اس کو اس کے عقل و ذہن سے متعلق ہوا اور غیب کی دو قسمیں ہیں ایک وہ کہ جن پر کوئی
 دلیل قائم نہیں اور قرآن الہی میں اس وقت درمیان الغیب لایعلمہا الاہوہ قسم ہے کہ جس پر
 کوئی دلیل قائم ہے جیسے صالح علم اور ان کے کلمات اور روزانہ تقصیر روزانہ موت اور ان کے احوال
 اور آیتیں ہیں جو ان میں مگر باطن میں وہ جہت جہت کا صلا مان کر اس کو عقل پر کے قائم مقام
 بنواد یؤمنون کہ غیب سے ان سے انہیں کاغذ مقدار ان کہ غیب کی حال گزار و کمال اس وقت غیب نیست اور ان
 کے معنی میں ہو گا اور آیت کے معنی میں ہے کہ وہ لوگ جو تم سے غیب رہتے ہوئے ہیں ایمان رکھتے ہیں مگر ان کی
 طرح میں کہ جب تم ان سے ملے تو ان میں اور جب مخلوقوں میں ہے تو ان کے ساتھ ہیں تو ان کے معنی میں ایمان
 معنی میں کہ وہ لوگ جب ان کے بغیر ہوں تو ان میں ایمان کر وہ حق علیہ السلام سے غائبہ اور ان کے ماننے کے بعد میں جیسے
 اور آیت ہے کہ ان سے پوچھا گیا کہ ان کی ذات کی قسم جس کے کوئی معبود نہیں بخور سے غیبت کے باوجود آپ پر
 ایمان لائے اسے ان سے کسی کا بیان نہیں بھوکے ہلکی مومنوں بالغیب کی توحید قرآنی اور بعض کے کہ غیب
 مراد مل ہے اور غلی ہے کہ وہ لوگ اپنے دل سے ایمان رکھتے ہیں ان لوگوں کی طرح میں جو ایمان سے کہیں یا اس ذات
 میں جو ان کے دل میں نہیں جو ان میں بارے میں کسی کی بنا پر مستعدی بنائے کے لئے اور دوسری صورت میں صاف نیست اور
 تیسری صورت میں ان کے لئے ہے

تقسیم کرو۔ اب یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ غیب کا لفظ جہاں بھی آیا ہے اس کے مراد معنی دو چیزیں ہیں کہ وہ آسمان
 ہیں کائنات کے دیگر کسب و کار عقلی یا دینی ہیں۔ میرا اس غیب کی تفسیر میں ایک یہ کہ جس پر دلائل عقلیہ اور عقلیہ قائم
 نہ ہوں اور اس کی طرف بارگاہی تعلق ہے اپنے اہل اور عندہ نہ تھے الغیب الیہما اللہ ہو" سے اشارہ فرمایا ہے۔ اور دوسری
 تفسیر کہ جس پر دلائل عقلیہ یا عقلیہ ہوں جیسے واقعہ عالم اور صفات باری باری اور عظم غرت اور اس کے احوال ان سب پر لا کر
 لیا گیا ہے۔ جو الحاد میں لکھا ہے یہ بیان کرتے ہیں کہ اس آیت میں غیب سے کیا مراد ہے تو اس کے بارے میں تین قول ہیں۔
 اور تینوں قول موقوف ہیں بالغیب کی بارے میں کہیں کہیں کہی گئی ہیں غیب میں ایک یہ کہ جس کی جو روئے کہ ہوا جنت
 کی ہے۔ سوم یہ کہ استعدادت کی ہو۔

بارہندہ کا مطلب یہ ہے کہ بار کا فعل یا اس کا مفعول یہ ہوا اور یہ ہوا جنت کا مطلب یہ ہے کہ بار کا
 یا قبل یا بعد کے ساتھ غلبہ ہو اور بار استنات کا مطلب یہ ہے کہ بار کا فعل یا قبل کے فعل کے لئے ذریعہ اور واسطہ ہو۔
 اب سمجھو جو کلمہ کو صلا کا ہے اس میں اور کتب مراد اشارہ غیب میں اور بالغیب جو مفعول کا مفعول ہے جسے غیب معنی
 یہ ہوں گے کہ وہ لوگ جو ان چیزوں پر ایمان لاتے ہیں جو غائب ہیں اور جو لوگ بار کو معاد جنت کے لئے مانتے ہیں وہ کہتے
 ہیں کہ غیب کے معنی غیبت و انقطاع کے ہیں انہما اس وقت یہ بالغیب فعل ہو جو مفعول کے لئے عمل کا واسطہ ہوں گے
 کہ وہ لوگ جو ایمان لاتے ہیں اس عمل میں کہ وہ غائب ہیں تم سے لیکن جس طرح تمہارا موجودگی میں ایمان رکھتے
 ہیں اسی طرح تمہاری عدم موجودگی میں بھی ایمان رکھتے ہیں۔ اس طرح جس طرح کہنا فقیر جب مسلمانوں سے ملتے
 ہیں تو کہتے ہیں آمنا اور جب غلو توں میں اپنے سرداروں کے پاس چلے جاتے ہیں تو کہتے ہیں آمنا مسلم۔

اسلامی یہ بات کہ غیب یا ایمان لانے والے غائب ہوں گے تو غیب نہ کہن ہوں گے تو غیب نہ معاد میں ہو سکتے
 ہیں اور تمہاری مصلی اللہ علیہ وسلم بھی اگر غیب سے معاد کو آتا جلتے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ غائب ہیں معاد
 سے یعنی جس طرح تو نہیں میں رہتے ہوئے ایمان رکھتے ہیں اسی طرح تمہارا بھی اگر بھی ایمان رکھتے ہیں منافقین
 کی طرح نہیں ہیں اور اگر غیب نہ تو کن ہے معنی حضور کو آتا جلتے تو معنی ہوں گے اس حال میں کہ وہ ایمان
 رکھتے ہیں حضور کے غائب ہونے کے باوجود اس وقت پر امت خاص طور سے صحابہ کے بعدوائے لوگوں کے بارے
 میں ہوگی۔ اور اس کی تائید حضرت عبداللہ بن مسعود کا قول بھی کرتا ہے۔

ہاں کا قول ہے کہ ایک مرتبہ ان کے شاگردوں نے حضرت کے پاس سے کہا کہ حضور کا معاملہ صحابہ پر کیا ہوا تھا کہ واضح
 اور ظاہر تھا اور ان کا ایمان بمقابلہ ہمارے ایمان کے تو ہی ہو گا۔ تو حضرت ابن مسعود نے ان کو تسلی دیتے
 ہوئے کہا کہ انہما افضل من الانبیاء بالغیب یعنی اس شخص کے ایمان سے کسی کا ایمان افضل نہیں جو
 حضور کے غائب ہونے کے باوجود ایمان لایا پھر اس کے بعد حضرت ابن مسعود نے یہ حدیث پر بھی "ان الذین یؤمنون
 بالغیب" تفسیر کی تھی۔ حضرت ابن مسعود نے کہہ کر کہ غیب نہ حضور میں ایمان مسطور

کا یہ قول عرض ادا تھا اسلئے رونے کے لئے دردِ حقیقت پر ہنسی نہیں تھا۔

لیکن میں مسعود کو توں پر بھی ایک اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے فرمایا کہ تمہارا یہ اسان افضل ہے صحابہ کرام ان سے اس لئے کہ وہ لوگ تو آپ کا شاگرد تھے کہ ان کے ایمان لائے اور تم بغیر شاگرد کہتے ہو جسے ایمان لائے ہو تو ہم سوال کرتے ہیں کہ تو میں بہ ذاتِ رسول اللہ ہے یا خود ہے۔ ظاہر ہے ذاتِ رسول اللہ تو سوسے ہیں بہ بلکہ نبوت بظاہر نبوت بھی ایک امر عقیدے کے بغیر اس مسعود کا کہہنا کیسے درست ہو گا کہ وہاں سوسے ہو گا کہ یہ کہہ کر ایمان لائے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ جو کہ صحابہ نے دلائلِ نبوت اور معجزات کا مشاہدہ کیا تھا اس لئے یہ قول کو عینِ دلی ان کے نفسِ نبوت کو نشانہ قرار دینا چاہیے۔

صاحبِ روحِ الحالی نے بھی اس ردِ صوبے قول کو ترجیح دی ہے یعنی مابعدِ نبوت کے لئے یہ صلوٰۃ کا نہیں ہے اور وہ ترجیح یہ بیان کی کہ اگر صوبہ قول لیا جائے تو اس میں دو خرابیاں درآئیں گی اولیٰ یہ کہ آپ نے غیب سے مراد اشتیاءِ غیبیہ ہیں تو اس کے تحت تمام اشتیاءِ غیبیہ آئیں اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ نے فرمایا اوبالافرقہ تم یوتنوں اور آخرت میں اشتیاءِ غیبیہ میں سے ہے اور آخرت کا بالغیب پر غلط کیا گیا ہے تو اس صورت میں معطوف اور معطوف علیہ میں اتنا بڑھ گیا، حالانکہ معطوف و معطوف علیہ میں اتنا بڑھتا ہے۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ غیب یہاں پر مطلق ہے اگر بار کو صحت کی مان کر غیب سے اسور غیبیہ مراد لوگ تو مطلقاً اشتیاءِ غیبیہ مومن بہ مولیٰ کی تو اس صورت میں ایسی محض چیز فعل کا بھی مراد نہ آئے گا جن کا علم اللہ تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے لیکن مفاتیحِ غیب بالعلماء والاہوا اور جانتا اس لئے لازم آئے گا کہ ایسا ان فرع ہے علم کی توجہ آپ نے ان کو تو سوسے ہا مانا تو گویا وہ آپ کو معلوم بھی ہیں ان دونوں خرابیوں کا جواب دیا جاتا ہے۔

پہلی خرابی کا جواب یہ ہے کہ تو سوسوں بالغیب کے اندر تمام اشتیاءِ غیبیہ شامل نہ کر دیں بھلا ان میں سے بعض کو تفصیل بیان کر دیا مثلاً آخرت کا بجمال و تفصیل کا فرق جو کیا بظاہر معطوف و معطوف علیہ میں اتنا بڑھ گیا تھا کہ نہیں رہا اور دوسری خرابی کا جواب یہ ہے کہ غیب سے مراد مطلقاً اشتیاءِ غیبیہ نہیں ہیں بلکہ وہ اشتیاءِ غیبیہ مراد ہیں جن پر دلائلِ عقلیہ بالقلوب قائم ہیں مثلاً بعد از اشتیاءِ غیبیہ کا جانتا انہم نہیں آئے گا جن کا علم باری تعالیٰ نے اپنے لئے خاص کیا ہے۔

اس پر پھر اعتراض ہو گا کہ آپ کا یہ کہہ کہ جن دوسری قسم پر ایمان رکھتے ہیں درست نہیں کیونکہ آپ وعدہ مفاتیحِ غیب بالعلماء والاہوا بھی فرمایا ہے اور یہ قسم اللہ میں سے ہے۔ جواب یہ ہے کہ مفاتیحِ غیب بالظہور اسماء کے ایمان رکھتے ہیں جن میں ہم سمجھتے ہیں کہ مفاتیحِ غیب حق ہیں جن کو اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا اور اس اعتبار سے یہ دلیلِ آیت ہے بظاہر بھی قسم ثانی میں داخل ہے اور غیر قول یہ ہے کہ ہا کوئی مانا جاتا اس صورت میں غیب سے مراد طلب ہو گا اور اب معلوم نہیں کہ وہ لوگ اپنے غلوپ سے ایمان لائے ہیں اس شخص کی طرح نہیں کہ حوائجِ دنیا میں سے کہتے ہیں اور غلوپ میں کچھ نہیں ہے یہ تین قول ہیں ان کی بنا پر ہر تقدیر کے لئے کوئی اور دلائل کی بنا پر صحت کے لئے اور دلائل کی بنا پر رد کے لئے ہوگی۔

و یقیون المسلمون ان یعدون ان کاغھا و یحفظون ان یتقریغ فی انعامہا من اقام
العود اذ تقوم ہادیو ظہون علیہا من اقامت السوق ذنفقت و اقامتہا اذ جمعت
ناقتہ قالہ

اقامت غزالۃ سوق الغراب لاهل العراقین حول قمیط

فانہ اذا حفظ علیہا کانت کائنات فی الذی یرتب ذلک اذا ضیعت کانت کائنات کسدا الرغوب غنہ

ترجمہ: یعنی ہر کان کاغذ کاغذ کاغذ کے ساتھ اقامت کرتے ہیں اور ان کاغذ کے ساتھ سے محفوظ رکھتے ہیں کہ اس کے احوال
ہیں کوئی بھی جانے ہو اور یہ بھی، غرض ہیں، اقامت العود سے اقامت العود ہوتے ہیں جب کہ مگر فی سیدھی کر دی جائے، یقیون
المسلمون کے معنی یہ ہیں کہ وہ لوگ نماز پر پیشگی کرتے ہیں اور یہ صورت، اقامت اقامت السوق اور اقامت السوق ہوتی
ہے ہوتے ہیں جبکہ ان کے فریق کے لئے اور تو اسے فروغ دے، شاعر کہتا ہے، اقامت غزالۃ سوق الغراب، لہا اقامت
حوالہ قمیط، غرض ان کے ہر کان کاغذ کاغذ کے لئے ہوتے ہیں، سال، لہا اقامت، رائج رکھا اور نہ نسبت معنی مقبول غنہ اور غنہ یہ
کے درمیان یہ ہے جب نماز پر پیشگی کی جائے گی تو وہ اس رائج شے کے اندر ہو جائے گی جس میں رشتہ کی جاتی ہے
اور جب ان کے پڑھنے کے لئے ہو جائے گی جیسے ٹھیک ہو جانے والی چیز جس سے بے خصلت کی جاتی ہے۔

تفسیر: یہ سال مصنف اور عیش و ذکر کے ہیں ایک یقیون کے متعلق وہ مسلمون کے متعلق یقیون کے مصنف
نے چار معنی بیان کیے ہیں، اولیٰ تعدیل ارکان وہم مع اظہیت سورہ نشر سلام، المسلمون، چار معنی اور، شمس
مسئلۃ بیٹا معنی کا حاصل یہ ہے کہ یقیون تعدیل ارکان کے معنی میں ہے اور تعدیل ارکان کا مطلب یہ ہے کہ ارکان
کو درستگی آس، طور پر کیا جائے کہ ان کے اندر کوئی بھی رشتہ نہ ہو بلکہ اس کے تمام معدود و فہرہ ہی اور معدود ہادیو کی ہر شے
ہو جائے اور یہ اقامت یعنی تعدیل ارکان کاغذ سے اقامت العود سے یہ عرب و لہ اس وقت ہوتے ہیں جبکہ کوئی شخص کج
کلمہ کی کو سیدھا اور برا کر دیا اور اقامت کا استعمال اس معنی کے اعتبار سے تعدیل ارکان کے اندر بطور استفادہ
تجربہ کے ہو گا، استفادہ تجویز ہے جس میں ایک فعل کو کسی مصدر کے ساتھ تشبیہ و تلمیح اور یہ اس مصدر کے مشتقات
مشبہ، کما غر استفادہ کرنا تعدیل ارکان کے اندر استفادہ تلمیح کی صورت سمجھنے سے یہ سمجھنے کے یقیون معدود و فہرہ
ہو حقیقت ہے اور اقامت کا مجاز تلمیح تلمیح ہے قیام کے اصل لغت کے اعتبار سے معنی کسی شے کا اپنے طول پر کھڑا ہونا
ہے اور اقامت کے معنی کسی شے کا اس کا طول پر گر جانے کے بعد کھڑا کر دیا چھوڑا استعمال ہونے لگا، سورہ، عیسا کے اندر
اور اس کی نسبت سے اقامت العود اس وقت کہتے ہیں جبکہ مگر کی کو برا کر دیا جائے اور اس کے بیڑے پر کو دور کر دیا
ہوئے لیکن اقامت کا سورہ اجسام کے اندر استفادہ حقیقت عرق ہے مجاز نہیں ہے چھوڑا سورہ اجسام کے ساتھ

تشبیہ دی گئی تصویر اذغال کو اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں جو معد و رسوم اجسام کے معنی کو اذغال کے لئے استعمال ہوئی ہے
یعنی معد و اقامت اس کو تصویر اذغال کے اندھا استقلال کرنے لگے اور اس کی حیثیت میں معد و تشبیہ کے اشتقاق کو
تشبیہ کے اندر استعمال کرنے لگے یعنی تبدیل الزکان کے اندھا استفادہ تشبیہ کی صورت میں ہے کہ تبدیل الزکان کو جو از
تشبیہ تصویر اذغال کے تشبیہ دی گئی تصویر اجسام کے مساوی اور اس تشبیہ کے نتیجہ میں معد و تشبیہ کے اشتقاق میں تعلیم
کو تشبیہ یعنی تبدیل الزکان کے معنی اشتقاق میں بطور استفادہ تشبیہ کے استعمال کر لیا اور وجہ تشبیہ تبدیل الزکان اور
تصویر اجسام میں ہے کہ جس طرح تصویر اجسام کی صورت میں جسم مستقیم اور سیدھا جو جائے اس طرح تبدیل
الزکان کے اندر بھی اذغال مستقیم اور درست جو جائے ہیں۔ دوسرے معنی مواظبت کے ہیں۔ ازبہ افلاک میں قیامت
السنون سے ہے اس وقت بولا جائے جبکہ بازار رائج ہو جائے اور قیامت السنون میں اس وقت بولا جائے جبکہ قیامت
بالاز کو رائج ہو جائے اس معنی کے اعتبار سے بھی تعلیم کو استقلال بطور استفادہ تشبیہ کے ہے اور اس کی توضیح یہ
ہے کہ اصل معنی قیامت کے شمس کا طویل پر کھلنا ہوتا اور کسی چیز کو گرمانے کے بعد اس کے طول پر کھلنا کر دینا
ہے پھر استقلال ہونے کا رائج دینے اور رائج ہونے کے معنی میں قیامت رائج ہونے کے معنی میں اور اقامت رواج ہونے کے معنی
میں استقلال ہونا اور اس دوسرے معنی کا اصل معنی کسی شے کا مناسب ہونا ہے کہ جس طرح سیدھا کھڑا کر دینے کی صورت
میں شمس کا حال حسن ہو جائے اس طرح رواج دینے کی صورت میں بھی شمس مردہ کا حال حسن ہو جائے اور یہ اقامت
کا استقلال رواج دینے کے معنی میں حقیقت غرض ہے پھر استقلال کے مساوی تشبیہ دی گئی مواظبت و مذہب کو اور
پھر بطور استفادہ تشبیہ کے معد و اقامت کے اشتقاق میں تشبیہ یعنی مواظبت کے معنی اشتقاق کے اندر
استعمال کر لیا اور مواظبت ہو کہ تشبیہ ہے اور اس کے تشبیہ یعنی اقامت یعنی انفرادی میں وجہ تشبیہ ہے کہ جس طرح
رواج دی ہوئی چیز مرغوب نہ ہو اور بہتر بات بن جاتی ہے اس طرح جس چیز کا مواظبت ہوتی ہے وہ بھی مرغوب
نہ ہو اور بہتر بات بن جاتی ہے اور جس طرح وہ چیز جس کا رطلع نہیں ہوتا لیکن مرغوب نہ ہوتی ہے اس طرح جس چیز کو
میں کی جاتی وہ بھی غیر مرغوب نہ ہوتی ہے ظاہر صاحب نے ایک شعر پیش کیا ہے جس کے اندر اقامت تو رواج کے معنی
ہیں شعر یہ ہے : اقامت غزلت سنون نظربہ لاهل العراۃین حولا تعلیظا۔

یہ شعر میں ابن خویمہ نفس ساری کے طووس قصیدہ سے منتخب کیا گیا ہے یہاں پر سنون کا لفظ شاعر نے بطور تشبیہ کے
استعمال کیا ہے صورت یہ ہوئی کہ جنگی لوگوں کو ان سب ممالک کے سب تشبیہ دی ہے جو بازاروں میں رکھے ہوئے
ہوتے ہیں پھر بطور تشبیہ کے تشبیہ کے لفظ معنی سنون ہو کہ اگر دیکھا نہ تھا تو حال کے ہم معنی ہیں عراۃین سے مراد کووند و بصرہ
ہے اور تشبیہ کے معنی کاں کو ترعبہ شعر کا ہے کہ غزلت نامی عورت نے بازار میں کھڑا کر دیا کہ وہ اہل کووند و بصرہ
کے لئے مکی سال تک اس شعر سے غزلت اور مزاج میں یوسف کے درمیان پیش آمدہ واقعات کا اشارہ کر رہا ہے
واقعیہ ہو کہ مزاج میں یوسف نے غزلت کے شعر پر شعیب فارسی کو جو فرقہ خواجہ کا سردار تھا قاتل کر دیا جو
اس کی عورت بہت شہناش اور باغیرت تھی اس لئے بدلہ لینے کی غرض سے ایک منکر نے کھانچ کر اور مرسلہ اور
ہوئی یہاں کیا جاتا ہے کہ اس وقت تاجران یوسف کے منکر مولیٰ کی تعداد تیس ہزار تھی۔ دو غزالہ کے منکر کی تعداد

او بتشرون لاداعھا من غیر فتور ولا توان من تولم تام بالامر و اقامہ اذا جد فیہ تجد
وضدہ تعدا عن الامر و تقاعد و یود و تھا عن اداعھا بالادامۃ لاشئ لہا علی العیام
کما خبرتہا بالقنوت و الرکوع و السجود و التسبیح ۛ

ترجمہ :- یا یقین من! مصروفہ کے معنی ہیں کہ وہ لوگ نازکی اور بنگی کے لئے بغیر سستی اور کوتاہی کے کوشش
کرتے ہیں مگر غرضیں غریب کے قول تام بالامر و اتار سے جیگس کام کو کوشش و تہمت کے ساتھ انجام دیا جائے
اور اس کی خدمت سے عن الامر و تقاعد جس کے معنی کسی کام سے سست ہو کر بیٹھنا یا بیٹھنے ہیں کہ وہ لوگ نماز اور کرتے
پس نماز کے تمام پرستش پر نہ کی وجہ سے اور بنگی نازک و امانت کے لحاظ سے تعبیر کر دیا گیا جیسے کہ نازک و تہمت و رکوع اور
سجود و تسبیح کے لحاظ سے (اور سے مراتب پر تعبیر کیا گیا ہے ۛ

و یضیہ مکرہ نہ یک جزو تیس نفی سے لڑنے بہت ہی ثابت تہمت کے ساتھ مکمل ایک سال تک حجاج سے مقابلہ کیا اور
آخر کار حجاج کو شکست دیدی اور حجاج شکست کھا کر ہجرت کیا اور اس کی جگہ اس کے چھانچہ کے اندر داخل ہو گیا
اور وہاں سے فرار کی ندرت کی مصلحت سے حجاج بن یوسف کی دولت و غوازی کو ظاہر کرنا تھا اسی وجہ سے بعض شعراء نے
اس جنگ کے بعد حجاج بن یوسف کے بارہ میں یہ کلمات استعمال کیے تھے

اصد علی و فی الحروب نعامۃ فتحنا و تغنم من صفیر الصافر

ہلا کورث علی غزائے فی الوطی بل لان قلبک فی جناح طیر

ترجمہ :- جو پر شیر ہے مگر لڑائی میں شتر مرغ ہے جو اپنے پرے کو لئے ہوئے ہو اور میں جگہ کے لئے آواز دے
میں ہنگامہ لیتا ہوں ۔ سارے بزدل لڑائی میں غلام پر حملہ آور کیوں نہیں ہوا تھا اس وقت تو تیرے دل میں لڑا کر روزِ قضا ہے
چرا اکل جواس کے دو پر دل کے در بہان ہوتا ہے ۔

نفس ہونہ یقین من کے تیسرے معنی شتر لڑا کر کے ہیں یعنی کہ اگر کو بغیر سستی کوتاہی کے جیتی و لڑا کر کے
ساتھ لڑ کر تیسرے معنی اور جس تمام بالامر و اقامہ سے یہ عرب و ملے اس وقت ہوئے ہیں جبکہ کوئی شخص کسی کام کو تہمت
کے ساتھ اور کوشش کے ساتھ ادا کرنا ہے اور اس کے مقابلہ میں فقط عن الامر و تقاعد آجانبہ جس کے معنی آئے ہیں کسی
چیز کو سستی کے ساتھ ادا کرنا ہے بہت باکر مٹیو جانا یقین من کا استعمال یقین من العسوفہ کے اندر اس تیسرے
معنی کے اعتبار سے مجاز و سبب ہے اور نماز و سبب اس طور پر ہے کہ سبب اسلزم و بول کر اس کو سبب بالامر و اقامہ قرار دیا گیا ہے
اس لئے کہ اقامت کے اصل معنی سیدھا کھڑا کر دینا اور سیدھا کر دینا جیسی اور لڑا کر کے سبب سے جو تباہ ہو کر
الان جب تک جتنی اور لڑا کر کے کام نہ لے تب تک کسی چیز کو سیدھا کھڑا نہیں کر سکتا تو گویا سیدھا کھڑا کرنا سبب

والاول بالظہر لانه اشہر والی الحقیقة اقرب وافید تنفذہ للتنبیہ علی ان الحقیق باللاح
من راعی حلا و دھ الظاہرة من القرائن والسنن و حقوقها الباطنة كالخشوع والابتعا
بقلبہ علی اللہ تعالی لا المصلون الذین ہم عن صلا تہم ساهون ولذا لک ذکر فی مباحث
اللاح والمقیمین الصلوة فی معرض الذم فویل للمصلین !

ترجمہ :- اور پہلے سے زیادہ واضح یہی اس لئے کہ وہی زیادہ مشہور اور بہت ہی قریب سے نہایت قریب ہیں اور دوسرے
معاذی کے مقابلے میں بہت زیادہ عید ہیں اور زیادہ مفید اس لئے ہیں کہ اس میں غنہ اس بات پر تہیہ ہو جاتی ہے
کہ قابل مستأثر وہ شخص ہے جو نماز کے بعد ظاہر و باطن کی نفس و سن اور اس کے حقوق باطن شفا و شریع اور دل سے
اللہ کی طرف توجہ نہ دے اور دیگر کو رعایت رکھے وہ لوگ لکن مدح نہیں ہیں جو باطنی غفلت کرتے ہیں یا کسی نے مدح کے
سویچے پر لڑتے تھے واقعیوں کے لئے اور نماز اور دم کے حقوق پر غفلت کے مصلین فرمایا ہے !

دقیقہ مسئلہ شفا : اور جو شخص دوزخ میں گھرے گا کہ اگر اس کا سبب ہو اس بات جو سیدھا کھڑا کرنے کے سن میں
ہے وہ سبب ہے اور اگر شریعت اور خیریت کے ساتھ دوزخ کرنے کے معنی میں ہے سبب ہے پس یقیناً الصلوة میں سبب
بول کر سبب مراد کیا ہے اور سبب بول کر سبب مراد لینا یا زمرہ سل کے قیل ہے ہے جو کچھ معنی اور اس کی ہے یعنی
ان بات میں کہ کوئی عیب مراد لی گئی اور یہی استعمال یا زمرہ سل کے طور پر ہے اور یا زمرہ سل اس طور پر جو اگر بول
کر کل مراد لیا گیا میں قیل ہم بول کر صلوۃ مراد لی گئی اس کی تشریح اس طور پر ہے کہ یقیناً الصلوة میں جو تہیہ
ہے اور تہیہ کیے میں داخل کا مفعول کو صاحب قاعداً اور یا پس یقیناً صلوۃ کے معنی بول کر دھو کر جو تہیہ
قیام والا بنا دیتے ہیں اور قیام بول کر قیام الکا ان کی بنا میں کی عزت ہے کیونکہ قیام ایک جز ہے نماز کے تمام ارکان کی ادائیگی
کل بعد از بول کر کل مراد لی گئی ہے اور اس کا ان پاک میں بہت زیادہ واضح ہے کہ اجزا صلوۃ بول کر ساری
نماز کی ادائیگی میں صلوۃ نماز کا ایک جز نموت ہے جس کے معنی قیام کیوں اس کو بول کر صلوۃ کاملہ کا اللہ کیا گیا ہے
چنانچہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے و کانت من العاقبات میں میں مدعویت نماز بول میں سے تو دیکھو مہماں قانتین جو عزت
اس کو بول کر مصلین مراد لیا گیا ہے جو کہ ہے اس طرح اللہ تعالیٰ کے فرمان اور کوامان اور کعبہ میں جز بول کر کل صلوۃ
مراد لی گئی ہے چنانچہ اس کا ترجمہ ہے صلوات المصلین اس آیت سے بعض حضرات کے درجہ جات سے مستدل کیا ہے
ایسے ہی اللہ تعالیٰ کے فرمان میں کہ میں اس حدیث کے اندر جز بول کر کل صلوۃ مراد لی گئی ہے اس طرح تفسیر جو نماز کا ایک مصلی
جز ہے اس کو بول کر کل صلوۃ مراد لی گئی چنانچہ ارشاد ہے صلوات من کانت من المصلین میں یہاں سبب معنی میں مصلین
کے ہے پس جب تفسیر جو ایک مصلیٰ ہے جو کہ کل صلوۃ مراد لی گئی تو قیام جو ہم کہہ رہے تھے نماز کا تہیہ دوسرے اہم رکن میں

او الصلوة فعلة من صلة اذا دعاه الكركوت من ركني كتيبا بالواو وعلى لفظ الغنم وانما اسم لفعل
للمخصوص بعد الاشتغال على الدعاء وقيل اصل صل حركة الصلوة من الصلوة فيفعله
في ركوعه وسجوده واشتغال هذا المصطلح في المعنى الثاني مع عدم اشتغاله في الاول لا يقدح
في ثقل معناه وانما اسمي الداعي مصليا تشديدا له في تخشع بالركوع والساجدة

مترجمہ :- اور صلوة فعلہ کے وزن پر یہ فعل ممنوع ہے لہذا ایک ہی سے کڑکوتہ رکن سے یا ایک ان دونوں کو دواز
کے ساتھ ان دونوں کی نسبت کے مطابق لکھتے ہیں حوائف میں تعبیر کرتے ہیں اور اگر کان خصوصہ کا صلوة نام اس سے
رکوع یا اگر کان خصوصہ دعا پر مشتمل ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ وصلی کے اصل معنی سر کی حرکت دینے کے ہیں کیونکہ
منار پر صحن والہ نے رکوع اور سجود میں ایسا کہتا ہے اور اس لفظ کا معنی ٹال میں مشہور ہے اور معنی اول میں مشہور
ہے تو نام معنی اول کے منقول ہے مگر میں کوئی حسیب نہیں لگاتا اور دال کو وصلی اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کو
راکع و ساجد کے ساتھ اپنے کو عاجز و خوار کرنے میں تشبیہ دیدی جاتی ہے ۱

واقیہ محدثہ :- یہ ثابت پر مشتمل ہے جس کو کمال صلوة و اولیٰ جا سکتی ہے نیز نوع یقیون الصلوة کے اندر
جزئی کرکال مراد ہے اور اسی کو کمال مرسل کہتے ہیں ۱

تفسیر :- اب یہاں سے قاضی صاحب پہلے معنی یعنی تقدیل یا رکال کو ترجیح دے رہے ہیں بمقابلہ دوسرے
معانی کے اور جو ترجیح میں یہاں کی ہیں اول دوسرے کے تقدیل اور کان کے نزدیک مشہور ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے
اور کسی لفظ کا اس کے معنی مشہور پر عمل کرنا یا یہ مناسب ہے بمقابلہ غیر مشہور پر عمل کرنے کے دوسری وجہ یہ کہ پہلے
معنی اپنے معنی متفقہ کے قریب تر ہیں بمقابلہ دوسرے معانی کے اور قریب تر اس لئے ہے کہ تقدیل اور کان تصور افعال کے
قبیل سے ہے اور اس کے معنی تحقیقی تصور اجسام ہیں تو گویا یہ اپنے معنی تحقیقی کے ایک جز میں شریک ہے بخلاف دوسرے
معانی کے وہ اپنے معنی جملہ کے ساتھ دور کی مناسبت رکھتے ہیں پس جب تقدیل اور کان اقرب الی الحقیقت ہے تو
قاعدہ ہے کہ جو بجا از قریب الی الحقیقت ہوتا ہے وہ اولیٰ ہوتا ہے بمقابلہ اس بجا کہ جو غلط قریب ہوتا ہے پس تقدیل اور کان
اولیٰ ہے بمقابلہ دوسرے معانی کے تیسری وجہ ترجیح یہ ہے کہ تقدیل اور کان کے معنی مراد لیے ہیں زیادہ فائدہ ہے بمقابلہ
دوسرے معانی مراد لینے کے اس لئے کہ یقیون الصلوة متفقہ کی مدح کے متوقع ہوا اور ہوا ہے اور قاعدہ ہے کہ جامع
جب کسی وصف پر مرتب ہوتی ہے تو وہ وصف استحقاق مدح کے لئے علت ہوا کرتا ہے پس جب یقیون الصلوة
اسے آپ نے تقدیل اور کان مراد لیا اور پھر اس کو مدح کے ساتھ ذکر کیا تو اس سے اس بات پر قیاس ہوا ہے کہ اگر حق

وہیہ جگہ گذشتہ مدح و تہنیت میں ہے کہ جس کے نام میں علت استحقاق یعنی تعدیل ارکان پائی جائے یعنی جو شخص
خاک کے اندر محدود رہی اور مادی اور باطنی کمال نہ رکھے۔ حدود ظاہری و تنوع نفس و حسن و قبحات ہی اور حدود باطنی
یعنی قوت متوجہ ہونا اور غفلت و اشتغال سے روکنا یعنی استحقاق مدح و تہنیت جو نہ تو کوئی غفلت سے روک کر تہنیت ہی از ایسی ہو
جس کے مدح کے لئے ہر فیض و النعم اللہ فرمایا اور نہ کہ کوئی قدر نہیں سمجھیں ضرور ہے بہر حال تعدیل ارکان
کے معنی مراد ہیں تعدیل بمعنی برابر کرنے اور اُفیدہ غیر اُفیدہ کے معنی برابر سے۔ لہذا تعدیل ارکان کا مقابلہ دوسرے
معانی کے الٰہی میں خیر اس وجہ سے بھی تعدیل ارکان کے معنی الٰہی ہیں کہ جس لفظ میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما نے
منقول ہے۔ اور عباسی میں بہر اقباحت کے معنی میں آیا ہے جو کہ جو شخص نام کی ادا یعنی کے وقت میں کے کہ
ایک ترک کرے کہ میں کرتا تو وہ اس نام کو کہ جس میں کہے کہ ترک کرے کہ تو کو یا تعدیل ارکان کے لئے مواظبت و مراقبہ
بہر حال یہ چند عبارتیں ہیں کہ وجہ تعدیل ارکان کو دوسرے معانی پر ترجیح دینی ہے۔

نقصت ہے۔ اب جہاں سے دوسری بحث یعنی مسئلہ صلوٰۃ کی تخلیق ہوگا اگر وہ ہے اور فقہاء صلوٰۃ کے معلق ہو
تو اس میں اول حیور کا دورہ مسئلہ مذکور کی تیسری بحث میں کہ صلوٰۃ نماز کا زمانہ ہے اس کی اصل صلوٰۃ کا
زمانہ کوئی باطنی امر ہے جو اس کا بنیادی اثر کی حرکت کی طرف کر کے قابل کو یہ یاد دلاؤ کہ الف سے پہلے یہ صلوٰۃ
ہوئی جس طرح کہ رکوع نماز کا زمانہ ہے اس کی اصل کوئی امر ہے اس کا عدد کے مطابق اگر وہ چوتھ گھنٹہ کی دو تین کو تکمیل
کی ہے تو ان کے ساتھ نماز کا زمانہ ہے اس کی اصل اس بات پر دلالت کرے کہ الف زمانہ سے پہلے وہ ہے تخلیق کے
تس میں آئے ہیں۔ علیٰ ہذا اگر ہم کہہ سکیں جو زمانہ اگر میں اس پر تہہ ہے یعنی یہ زمانہ ہے صلوٰۃ
یعنی صلوٰۃ کے تحت کا زمانہ کوئی امر ہے۔ کیا اگر ہم کہہ سکیں اس مسئلہ کی تکمیل میں وقت ہو سکتا ہے۔
تیسرا فقرہ کے بعد الف منقطع عن نوادیر الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ یعنی صلوٰۃ کے بعد الف منقطع
اور نہ ان کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ
کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ
جو مسئلہ نماز کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ
کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ
کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ
کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ کے بعد الف منقطع عن نوادیر صلوٰۃ

خود علی حدیثکم اینعام غلیظ و دان کن منقلب افلیطعم وین کانی ما غدا قلہ یسل
نتر حیدر جب تہ کو کوانہ کھنے لیا جانے تو اے دلانی بہت کا سبب در و دین مگر کباب افغانہ بہر قولات
دانی کمر نہ مشکو کہ باور اگر دزدہ افغانہ بہر قولات دانی کمر نہ مشکو کہ باور اگر دزدہ

تو دیکھتے اس حدیث کے بعد فیصلہ لے لیں کہ معنی میں مستقل ہے۔ دوسرا قول علامہ رحمہ اللہ کا ہے۔ علامہ فرماتے ہیں کہ سلاوہ کا اصل معنی سلا ہے جس کے معنی آتے ہیں جس کو حرکت دینا معلوم ہے وہ وہ ہوتا ہے جس جو راہوں کے اوپر جس جوتی ہیں تو گویا سلاوہ کے معنی حقیقی لغت کے اندر تو حرکت معلوم ہے کہ جس پھر نماز اور کھان غرض کہ ادا نیکی کے معنی میں مستقل ہوتا ہے لہذا اگر یہ بیان پر جس عجز یا غرور سے ہے کہ اگر کوئی معلوم ہے جو حالت ہے جو نماز یعنی رکوع اور سجدہ کی قول کر کہ اصل سلاوہ کی ادا نیکی امر اولیٰ کی اور یہی نماز مرسل ہے لیکن علامہ رحمہ اللہ نے اس مسئلہ پر ایک اعتراض دیا اور بتایا ہے :

اگر اس میں سے کوئی ایک کے مطابق مسئلہ کے اصلی معنی میں تحریک سے مراد منقلب غنہ ہوئے اور اگر ان مخصوصہ کی ادائیگی منقول الیہ ہوئے اور یہ لفظ اپنے معنی منقلب الیہ کے درمیان خبر کے ساتھ مستعمل ہوئے اس کا رتبہ محال مسئلہ کا لفظ گویا جائے تو فوراً اذی اس میں منقول الیہ کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے معنی منقول غنہ یا نقل فعل اور غیر معروف ہیں جس غیر معروف کے ایک معروف مذکر مشبہہ کی طرح کہیں منقول ہو سکتا ہے اس کا کما حقہ صاحب جواب ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ مسئلہ کا معنی منقول الیہ میں مشبہہ ہونا اور معنی منقول غنہ میں فی مشبہہ ہونا منقول غنہ ہونے میں عیب نہیں پیدا کرتا کیونکہ جو مسئلہ کے نقل میں درجہ غالبہ لگتی ہو کہ بیٹے معنی باطل ترک کر دیتے گئے ہیں مسئلہ کے معنی جعفیہ اور جانی بیان کرنے کے بعد نصفہ کہتے ہیں کہ ادائی کو معنی کی کتابت تفسیر پرستی ہے معنی دیکھ کر نہ فارغ نفس کہتے ہیں کہ کوئی کرے والے ذریعہ سے کرے والے کتبہ کے ساتھ اور ہر ایک اور اس وجہ کے لئے جو لفظ اصلی استعمال ہوتا ہے وہ اعلیٰ کے لئے منقول ہونے کی وجہ سے نہ ان کے مخصوصہ ہے بلکہ معلولہ کی ایک مشاعرہ اور مخصوصہ کرتا ہے اسی طرح دیکھ کر یہاں اس معنی میں بہت سے لفظ استعمال ہوئے ہیں جو تو کما حقہ معنی فقہی کے بیان کے مطابق مسئلہ کے تحقیق معنی تحریریں معلولہ کے ہونے کی وجہ سے اعلیٰ اور ان مخصوصہ کی ادائیگی کے لئے اور پھر اس معنی بیان کے بغیر ان کے ساتھ مشبہہ کی کہتے ہیں کہ وہ لفظ جعفیہ کا لفظ اعلیٰ کے لئے لغوی قند معنی لکھا کے ساتھ الیہ عبارت د

علامہ غفری نے جو کلام اس کے بارے میں لکھا ہے اس کا استفادہ کرنے والے میں جوہر کے نزدیک حقیقت ہے اور غفری کے نزدیک ایسا ہی ہے۔ انگریزوں کے ایک گروہ نے جوہر کے بارے میں لکھا کہ یہ ایک ایسا ہے جس کے اس کے خصلت کا طرف اشارہ ہے اور جو متصف ہیں اس کا اصل ثبوت انگریزوں نے معنی میں کو مشتق مانا ہے لفظ اصلا سے جو معنی عدلی نہیں ہیں بلکہ اس میں ایسے ان کے مسلک کے مطابق علم معنی عدلی کو مشتق سے قرار دینا لازم آجائے گا۔ لاکھ مشتق سے معنی عدلی ہو کر رہے ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ علم کا ترجمہ اصولی ہے لہذا علم کو مشتق کہنا ایک علم کے علم اور عقل کے علم کے خصلت کا ترجمہ کہنے میں نااہلیت ہے۔

[illegible]

وَقَارَنَهُمْ يُنْفِقُونَ. الرزق فی المقتل العظا قال اللہ تعالیٰ وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنْكُمْ
تَكْتَلِبُونَ و انہوں نے صرفہ تخصیصہ بتخصیص الشئ بالحوال و تمکینہ من الانتفاع بہ
و المقتل لہما استعمالا من اللہ ان یکن من الحرام لانہ منع من الانتفاع بہ و امر
بالتزجر عنہ قالوا الحرام لیس برزق الا تروی انہ تعاقب استند الرزق ہفتاویٰ بنفسہ ایضا
بانہم ینفقون الحلال الطلق فالن: اتفاق الحرام لایوجب المدح و ذم المشرکین
علیٰ تحريم ما رزقہم اللہ بقولہ تعالیٰ قل اراء یتیم ما انزل اللہ لکم من رزق فجعلتم
منہ حراما و حلالا

ترجمہ: رزق لغت میں نصیب و حصہ کا نام ہے (و استاد باری ہے) و جعلون رزقکم انکم تکلفون ای حاکم
اور چونکہ رزق کے کسی شئ کو ایک برائے کے ساتھ خاص کر دینے اور اس کو مانع کر دینے سے علیٰ اور چونکہ یہ قدرت
و برکت کے معنی بیان کر کے اس کو قوی کر دینا ہے اور مستحق کے لیے جب اللہ کی طرف سے عمل بھیجے کہ وہ حرام پر قدرت دے کہ
اس نے تعاقب حرام سے منع کیا ہے اور اس سے باز رہے گا کہ دینے تو کہ کچھ کلام رزق نہیں ہے غیر کچھ کہ اللہ تعالیٰ نے
آیت میں رزق کی نسبت ایسی ذات پر متعلق کر کے لکھا ہے کہ وہ کلمہ حاضر متعلق خارج کلمہ ہے اس لیے کہ کلمہ کا فوج کرنا
موجب من ہے اور مخرج کی اس بات پر منت قرانی کہ اصل نے اللہ کے معارف و رزق کو اپنے ہر حرام کرنا ارشاد
ہے۔ قل اراء یتیم ما انزل اللہ لکم من رزق فجعلتم منہ حراما و حلالا۔

تفسیر: اس آیت کے متعلق تاحی صاحب نے بحثیں کیں کہ ان رزق کی تحقیق اور اس کے بارے میں جو مسئلہ اور
اس سنت و الہامات کا اختلاف ہے اس کو ذکر کریں گے وہ ینفقون کی تحقیق سوم اتفاق مارزقہم کی مراد ان ینفقون
جنوں سے ہے یا کچھ کہے کہ مانع کے بارے میں تین اختلاف ہیں اول یہ کہ موصولہ جو دوم یہ کہ موصولہ جو سوم یہ کہ موصولہ
جو موصولہ مانع کی صورت میں جملہ رزقاہم اس کا حلال ہو گا اور اس جملہ کے اندر ایک غیر تقدیر ہوگی جو مکی
اظہار ہے جو مکی اور جملہ رزقاہم کو کلاما عراب نہیں ہو گا اور تقدیر عبارت یوں ہوگی و من الذی رزقاہم ایہ
ینفقون اور موصولہ مانع کی صورت میں اشیاء کے حق میں ہو گا اور جملہ رزقاہم مکی حضرت ہوگی و درمل میں ہر کے
جو گا اور تقدیر عبارت ہوگی و من غیر رزقاہم ینفقون اور مصدر کی صورت میں رزقاہم کے معنی میں ہو گا۔

اب سے پہلی بحث کا حاصل یہ ہے کہ رزق نام کے کسر اور فتح دونوں کے ساتھ استعمال ہے فتح کی صورت میں
نوع مصدری معنی متعین ہیں اور اس وقت رزق کے معنی جوں کے اعطایا و خطا و حرجتہ و واجب حلالین نے

ماوراءنہرو کا ترجمہ ماما غلیظہ کہتا ہے اور کسزنگ کی صورت میں ایسی درود صوری دروغی میں جس میں مستحلی ہے مصدر کی صورت
جس کو وہ کہتا ہے ترجمہ جو اور اسی صورت میں ترجمہ جو کا الفاظ کا خطبے میں انصیب انصوب میں نصف میں ایک کا خصوص میں
ازرق خط کے معنی میں قرآن پاک میں بھی مستعمل ہے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وبقولنہ زرنگہ انکم مکذبین یعنی تم نے اپنا قصور
حصہ میں منظور کر کے کھاتہ کرتے ہوئے یہ کہتے ہو تو ازرق لغوی معنی پتھر پر عین کے اندر معنی مصدر کی کو خصوص میں طرز
پر استعمال کیا جائے گا کہ قصصی الشیء بالعیوان و تکلیف من لا تفتنہ کے معنی میں یعنی کسی شیء کو جو عین کے ساتھ خاص
کر دینا اور اس میں عین کو اس شے سے نفی دینا اور جو چیز نہ رہے دینا اور ازرق میں اس کو عین کے اندر شعوبہ استعمال کیا
جولہ الفاظ میں چیز کے معنی میں جس کو جو عین کے ساتھ خاص کر دیا جائے اور وہ جس کا لغوی استعمال پر عربی معنی اور لغوی
معنی میں فرق ہے جو کہ لغوی معنی کے اندر ترجمہ بھی غیر کا مفہوم ملحوظ نہیں تھا اور عربی کے اندر اگر تخصیص غیر کا مفہوم ملحوظ
نہ تھا گا

دوسری وجہ نیز یہ ہے کہ لغوی معنی کے اندر انفس نہ کہ قید میں تھی اور عرب کے اندر انفس کا قید میں نہ ہوا ہے۔ کی
نئے مصنف نے بالعرفت خصوصاً استعمال فرمایا اس موقع پر یہ بات قابلِ توجہ نہ کہ لکھیں سے مراد یہ نہیں ہے کہ اندر توفیق اس
شئی سے قطعاً حاصل کرنے پر قدرت ویدے کیوں کہ قدرت کی دراصل تفسیر میں ایک اصلی قدرت ہے اور دوم وہ قدرت جو
فعل کے کرنے کے وقت متحقق ہوتی ہے، اصل قدرت کو سب کے نزدیک اللہ کی جانب سے ہے اور قدرت متعلقہ بالفعل
یہ بندہ کی جانب سے ہے کیونکہ اگر قدرت متعلقہ بالفعل کو بندہ کی طرف سے نہیں مانتے تو بندہ کا مجبور محض ہونا لازم
آئے گا کہ ہر وہ اس سے بے کوشہ قدرت اس شئی کو بندہ تک کہ کبھی نہ کر لائے گا اور بندہ کو موقع حاصل کرنے کے لئے کوئی چیز
بکھلے کے بعد اب کھنکے کو جو چیز شرعاً حرام ہے اگر وہ رزق میں یا عیس میں اللہ تعالیٰ نے ہر چیز میں کو بندوں کے لئے
ہے اور ان کو قیام اندازہ کرنے کے لئے کرتا ہے پس تو مقرر کرتے ہیں کہ ہر رزق نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ اس کو بندہ تک کہ کبھی
کر نہیں مانتا ہے اور اہل سنت و اہل اعتہ بھی ہے کہ حرام و حلال دو فعل رزق میں اور دونوں کو اللہ تعالیٰ نے بندوں تک کہ ہر

مفتقرانہ اپنے مسلک پر حق و باطل میں جھلجھلاہٹ کا حاصل یہ ہے کہ رزق کے مفہوم میں تنگیوں میں الاستفعا کا لفظ ہے یعنی اللہ تعالیٰ عند کو اس شخص سے نفع حاصل کرے یہ ممکن کر دے اور حرام شرعی کا منبع الاستفعا ہے اور جو شرعی حرام ممنوع الاستفعا پر درج ہو گا تو یہ کسی کو کبھی نہ کرنے والے اللہ تعالیٰ ہیں۔ اور ان کو اللہ تعالیٰ حکیم ہی اور انہی کی حکمت و مصلحت ہے مصلحت عن کثر کچھ نہیں جب حرام میں الاستفعا ہے تو درجیس ہو گا اور جب حرام تنہی مجبور و غرضت سے اس کے اور مند کو ممکن نہیں کریں گے مگر مفتقرانہ عند ہے التکلیف میں القسح و تیج میں تیج پر قدرت دینا ہی تیج ہے اور اللہ تعالیٰ تیج کرتا ہے سنا کہ مفتقرانہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے اور باطل و لعبا و حاج ہے پس جب اللہ تعالیٰ حرام پر متکین نہیں کر سکتے تو حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پاسے گئے کیونکہ رزق کہتے ہیں تنگیوں میں الاستفعا کو اور جب حرام کے اندر رزق کے معنی نہیں پاسے گئے تو حرام رزق نہیں ہو گا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رزق کو ایمانی طاعت نسبت کر کے رزق فراہم کیا پس اگر حرام کو رزق مانتے ہوں تو حرام کی نسبت ذات باری کی ذات لازم آئے گی حالانکہ

واضحاً بنا جعلوا الاستدلال بالتعظیم والتحریض علی الانفاق والذام لتحريم ما یحرم و
اختصاص ما یرزقناهم بالاحلال للغریبة ۱

ترجمہ: یہ اور واضح کہتے ہیں کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف تعظیم کے لئے اور بندہ دل کو صحت کرنے پر ابھار
کے لئے ہے اور مشرکین کی خدمت اس لئے دادر ہے کہ انہوں نے غیر محمد پر رزق کو فراہم کر لیا تھا اور آیت میں ارشاد تھا کہ
صناد کے ساتھ تحقیق ہونا قرینہ کی وجہ سے ہے ۱

ادنیٰ و اگر مشرک حرام سے کچھ نہیں کراساں کی نسبت ذات باری کی طرف کی جاتے بلکہ حرام کی نسبت کرنا اللہ تعالیٰ
کی طرف ایک غلط فہمی ہے ۱

تیسری دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد کیا کہ انفاق کی وجہ سے تو میں نے کی مدت لمبی ہے پس اگر حرام کو بھی
رزق مانتے ہو تو انفاق حرام میں موجب مدد ہونا چاہئے حالانکہ انفاق حرام موجب مدد نہیں ہے نیز اللہ تعالیٰ
نے مشرکین کی خدمت اس بنا پر مذمت فرمائی کہ انہوں نے اللہ کے رزق کو حرام بنا لیا چنانچہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے قل انتم
لا تزل اللہ کی رزق پہلے نہ حرام و حلال کا بلکہ اللہ ان کا ہم علی ان فقر من یعنی اسے علم آپ یہ کہہ دے کہ
مخلوق اللہ تعالیٰ نے جو نہیں رزق دیا تم اس میں حرام و حلال کی تقسیم کرنا تم کو اللہ تعالیٰ نے اس کی ہرگز
دے ہی نہیں دے ۱ چنانچہ یہ بات ضرور ہے جو تو دیکھو یہاں پر اللہ تعالیٰ نے مشرکین کی خدمت اس بنا پر مذمت
فرمائی کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کے رزق کو حرام بنا لیا تھا جس سے یہ معلوم ہوا کہ اللہ کا رزق حلال ہی ہے کیونکہ
اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہم علی اللہ فقر من کہ حرام و حلال کی تقسیم کرنا یہ اللہ پر انفرادی امتیاز ہے جو اصل یہ کہ
تو میں نے کی مدت اور مشرکین کی خدمت سے یہ ثابت ہوا کہ رزق حلال ہی ہے حرام نہیں ہے ۱

تفسیر میں: اب یہاں سے اہل سنت و جماعت کی طرف سے معتزلہ کے دلائل کے جوابات اور حواشی کے دلائل کو
ذکر کر رہے ہیں۔ معتزلہ نے حرام کے رزق نہ ہونے پر قرینہ نہیں دے سکتے تھے ان میں سے ایک دلیل یہ تھی کہ اللہ تعالیٰ نے
ارشاد کیا کہ رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتے اور یہ ثابت اختصاص رزق بالحق کے لئے ہے اور اختصاص رزق بالحق
کے لئے اس وجہ سے ہے کہ رزق کہتے ہیں جو ان کو فرض ہے انتفاع حاصل کرنے پر قدرت و تدبیر اور حرام مشرک اللہ تعالیٰ
ہے لہذا اللہ تعالیٰ حرام پر قدرت نہیں دیتے کیونکہ ان کے ہاں تصدیق من تصدیق پر قدرت دینا بھی تصدیق حرام و حلال
تھا حرام پر قدرت نہیں دیتے ۱ پھر رزق حلال کے ساتھ تحقیق ہو گیا اس لئے کہ جو میں رزق کی نسبت اللہ تعالیٰ
لے اپنی طرف کی ہے ۱

اسی طرح جواب یہ ہے کہ یہ نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف اختصاص رزق بالحقان کے لئے نہیں ہے بلکہ تعظیم کے لئے

ہے بہن رزق کی نعمت کو ظاہر کرنے کے لئے یعنی اس وجہ سے نعمت کی ہر بندہ رزق جیسی نعمت کی نذر کو سیکالے اور جب
تبدیلت کو جب اس لئے تو پھر نہ کہ اطاعت کریں گے اور اللہ تعالیٰ نے نعمت کی چیزوں کی عظمت کو ظاہر کرنے کے لئے
اپنی طرف سے جس سے جیسے امانۃ اللہ کے لئے کسی غیر اللہ کی طرف میں عظمت کی وجہ سے نعمت کی ہر بندہ رزق جیسی نعمت کی نذر کو سیکالے اور جب
الشرب تھا عبدا اللہ یعنی چشموں سے اللہ کے بندہ ہے اپنی جیسے میں اور یہاں عباد اللہ سے مراد متقی ہیں۔
تو دیکھو یہاں الشرب کی اشارہ عباد اللہ کی طرف غرض تشنگی کے لئے ہے ورنہ پانی تو اور دروگ بھی پیئے ہیں اور دروگ بآپ
کا یہ کہ اگر منو عبت تمام مانی ہے لیکن اس لامتناہی کے توریم کو تسلیم نہیں کیا کہ بہت سی چیزیں ہیں جن سے
اس کو اللہ تعالیٰ نے ان پر قدرت دی ہے جیسے بارہا می اور اگر آپ کہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے تمہارا جسم
پر قدرت دی ہے تو یہ دلیل کہ حرام اور بعض کو واجب اور حرام وغیرہ کیوں کہے ہو تو ہم اس کا جواب دیں گے
کہ یہ صفات خمسہ مکلف کے اعتبار سے ہیں جو حد کے اعتبار سے ہیں جیسے جو حد کے اعتبار سے سب پر ہوں۔
معائنہ خمسہ جزم، مکروہ، مباح، واجب، مندوب نیز لائق کی ماسا را میں طواف بندہ کی کو شریعت کے لئے ہر ایک کے
لئے ہے یعنی ہر ایک کے پاس جو کچھ ہے وہ ہمارا ہے۔ ہذا اتمام میں سے غرض کہ کو کچھ بعض بندہ ہے یہ سمجھئے ہیں کہ سب
مال ہمارا ہے اب اگر ہمارے ہاتھ سے نکال گیا تو فقیر ہو جائیگا اور محتار کی ایک نہیں رہے گی کہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری
کی اس بنا پر خدمت فرمائی کہ انہوں نے خدا کے رزق کو حلال و حرام میں تقسیم کیا تھا اور جب تقسیم پر خدمت فرمائی
تو اس سے معلوم ہو کہ اگر رزق صرف حلال ہے حرام نہیں ہے۔

اس دلیل کو جواب دینے کے لئے خدمت کے لئے نہیں تھی کہ وہ رزق کی حلال و حرام میں تقسیم کرتے تھے بلکہ خدمت
اس لئے کی گئی کہ انہوں نے خدمت اللہ میں کوئی طرف سے غیر حرم چیزوں کو حرام قرار دیا تھا حالانکہ ان کو شریعت
میں یہ حلال ہی ہو کر رہی تھی نہیں تھا اس پر کوئی یہ اعتراض کو کہ ہے کہ جو حرم چیزوں است بھی آپ کے لئے گئے
مطابق قابل خدمت ہیں نیز کہ انہوں نے بھی چیزوں کا حرام و حلال قرار دیا ہے حالانکہ وہ قابل خدمت نہیں ہیں
جواب اس کا یہ کہ حرم چیزوں کو حرام قرار دینے کے لئے کہ جب خدمت اللہ کی رو سے خدمت و حرم کا
کرتے ہیں اور ان میں زیادتی ہے کہ کوئی بات کہہ کر وہ ان میں کی چیزوں کی یا محنت ہوتی ہے ہذا حرم چیزوں است قابل خدمت نہیں ہیں
بسیار دلیل عقلی کی یہ بھی کہ آیت کے اندر مازق سے ہمارے اور ہمارے نزدیک بلا اتفاق رزق حلال
مرا ہے کیونکہ علاج اس صورت میں جو ممکن ہے جبکہ ہمارے رزق حلال مراد یا ہمارے جس جب آیت کے اندر
رزق حلال کے ساتھ مخصوص ہے تو پھر عمومی طور پر بھی رزق حلال ہی ہو گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ آیت کے اندر لفظ حلال کے ساتھ قرینہ مدح کی وجہ سے غرض ہے اور کسی غرض کی
معنی کے ساتھ قرینہ کی وجہ سے غرض ہو جائے اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس طرح کے وقت بھی وہ شے اس معنی
کے ساتھ غرض ہے بلکہ غرض کے وقت غرض لینے میں مازق میں عام رہے گی۔ پس آیت میں رزق کا بقرینہ
مدح حلال کے ساتھ غرض ہو جائے اس بات کو مستلزم نہیں کہ رزق ہر حال میں بغیر قرینہ کے بھی حلال ہو سکے ساتھ
خصوص رہے گا بلکہ حلال و حرم دونوں میں عام رہے گا۔

وتمسکوا بشمول الرزق بقوله عليه الصلاة والسلام في حديث عمرو بن قرة لقد
رزقك الله طيبا فاختارت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما أحل الله لك من حلاله
ويأثم لو لم يكن رزقه قالوا يمين استغنى به طول عمره مرزوقا وليس كذلك لقوله تعالى
وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا

ترجمہ: ہر او ذیل صنت والجماعت نے رزق کو عام ثابت کر کے لئے ارشاد نبوی سے استدلال کیا ہے جو
جو عمرو بن قرة کے دہنے میں موجود ہے آپ نے عمرو بن قرة سے فرمایا اگر خداوند تجھ کو یکمیرہ درملاں رزق عطا فرمایا
مگر تو نے اس کے حلال رزق کو چھوڑ کر اس کے حلال سے رزق اختیار کیا جس کو اس نے تجھ پر حرام کر رکھا ہے اور
لاہل سنت والجماعت نے اس طرح بھی استدلال کیا ہے کہ اگر تمام رزق خدا ہی سے تو پھر مسک کو ساری زندگی
حرام ہی رہی ہو وہ (الرحمۃ الباری) ہر رزق نہ ہو گا۔ حالانکہ حاکم نے اس لئے کہ ارشاد باری ہے دما
من دابة الا على الله رزقها میں سے ہر رزق رزق کا مرزوق ہونا ثابت ہوتا ہے

تفسیر: یہ جہاں سے اہل سنت والجماعت کے دلائل ذکر کر رہے ہیں اہل سنت والجماعت کی اس بارے میں دو دلیلیں
ہیں اول دلیل نقل دوم دلیل عقلی دلیل نقلی حدیث عمرو بن قرة ہے یہ حدیث ابن ماجہ اور دوسری کتب احادیث
کے اندر حضرت صفوان ابن ابراہیم سے مفید اس طور پر موجود ہے قال کما عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذا جاء عمر بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب على الشقوة فلا ازالني الا من دوني منكفئ
فاذن لي في العنت من غير فاحشنة فقال لا اذن لك ولا كرامة ولا نصيب لك انت ابي عبد الله
لقد رزقك الله طيبا فاختارت ما حرم الله عليك من رزق ما ائت لك لو قلت بعد هذا
القد صدقني ذلك ضربا وجيئا

ترجمہ: یہ حدیث صفوان بن ابراہیم سے فرمایا کہ تم حضور کے پاس پہنچے ہوئے تھے اتفاقاً عمرو بن قرة حاضر ہوئے اور وہ عمر
ہوئے ہی عرض کیا کہ اے اللہ کے رسول اللہ قولنے نے مجھ سے کہا ہے میں بدترین کافینہ کر رہا ہے جس تو میں سمجھتا کر رہا
کو سونے اپنے ہاتھوں سے دن بھر کے کسی اور وسیلے سے رزق رہا ہے کا ہند آپ مجھ کو ایسے کا حل کی اجازت
دیدہ کیجئے کہ میں غرض گوئی نہ ہو حضور نے فرمایا کہ میں تم کو اجازت نہیں دوں گا اور اس کے اندر کوئی عزت و درجہ
نہیں ہے، یہ دھن خدا تو حضور کو مل رہا ہے اللہ نے تجھ کو حلال رزق دیا لیکن تو نے وہ رزق اختیار کر لیا جس پر رزق
کو اللہ نے نے حرام کر رکھا ہے اور دیکھو ان کے بعد تم نے مجھ سے کہہ کر تو خوب پشیمان کر دیں گا اس حدیث سے جس
طرح غلامی کا حرام ہونا ثابت ہوتا ہے اس طرح حرام کا رزق ہونا بھی ثابت ہوتا ہے کہ جو حضور نے تحریم کی نسبت

التَّوَقُّلُ فِي الْحَرْفِ كَقَوْلِهِمْ كَوْنُ وَادِّكَ لَا مُتَّفِقِينَ قَرَأُوا بِأَعْيُنِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ رِزْقَ مِثْلِهِ مِنْ مَعْلُومَاتِهِ
كَوَحْدِهِمْ قَرَأُوا بِأَعْيُنِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ رِزْقَ مِثْلِهِ مِنْ مَعْلُومَاتِهِ كَوَحْدِهِمْ قَرَأُوا بِأَعْيُنِهِمْ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمْ يَخْلُقْ رِزْقَ مِثْلِهِ مِنْ مَعْلُومَاتِهِ

[illegible]

بعض معتزلہ نے آیت کے حصر کا جواب میں طور پر یہ ہے کہ مستغنی یا علم کو اللہ تعالیٰ ہی مطلق الذوق پیش کرتے رہے۔
مگر وہ محال ہے اس لئے کہ علم ہی امتیاز کا تار یا سر جب اللہ تعالیٰ اس کو مطلق الذوق پیش کرتے ہیں تو اللہ تعالیٰ کا
سے وہ مطلق ہو اس پر بعد کے اپنے سونے و فتنے کی وجہ سے اللہ کے ذوق کو اختیار نہیں کیا پس آیت کا حصر علم کو مطلق
نہ قرار دینے کا صحت میں بھی تاثر یا بند لایں کہ اس علم کو مطلق قرار نہیں دے سکتے کیا جواب ہو گا۔

جواب یہ ہے کہ میں معتز لو کہ یہ تقدیر تسلیم نہیں کیوں کہ یہ تقریر معروف بالغہ کے اندر ہو سکتی ہے لیکن ہر شخص کہہ سکتا ہے کہ ایک بچہ یا عورت کو ظلم مل رہا ہے اور وہ اپنے والدین سے اور سوا اختیار نہ ہے تو یہ بالکل صحیح ہے لیکن اگر وہ خود اپنے آپ کے لیے ظلم کر رہا ہو تو اس وقت یہ تقدیر تسلیم کرنا چاہیے کہ یہ تقدیر ہے اور اس سے بچنے کے لیے اس کو خود کو زرق و خازق کرنا چاہیے۔

اعترافی ہے کہ اگر کتاب آیت کے صحر کو اس طرح ثابت کر دے کہ وہ کور لائق نہ تھی تو اس پر کتاب مرزوق
بے ثبوت کر سکتا جس نے سوال نہ کیا یا اور نہ جواب بلکہ یہاں جو ہے ہی مرگیا۔ جواب اس جیسے کہ کور لائق جو آیت سے
ماہیت نہیں ہوتا کیونکہ وہ اپنی خوین صفت کے عوض میں ہے اس کی اصل پر عملی ماسن راجہ متعصب المرزوقیت و مانتہا ہوا۔
یہ وہ راجہ جو مرزوق بننے کے لائق جو اس کا لائق تھا۔ حقانی کا دہرے اور جو یہی رہا ہوتے ہی مرگیا۔ مرزوق بننے کے لائق
نہیں ہے بلکہ آیت کا صحر کو آیت کا دہرے اس خوین کی مثال ایسی ہے جیسے کہ قیامت کا مقرر ہے کل حیوان ینذرج اس کے
مقرر تھا۔ حیوان ہی خوین عوض میں صفت کے ہاں کی مسلسل یوں ہے۔ کل حیوان متصل بالمالیہ جو حیویۃ
جو یسلیح۔ یعنی ہر وہ ممالک جو اس فرج ہو کہ ان کے لئے اس کو نہ کھایا جائے گا۔ پس پھیلایا اور تغریاں اس سے
لذت و خوشی کہ وہ نہ لائق فرج نہیں ل

و انفق النشئ و انقاده اخوان و واستقرت الالفاظ و وجدت كل ما لوافقنا في الفناء
و انعمين و الاعلى معني الذهاب و الخروج ۱

ترجمہ :- اور لفظ انفق اور انقاده بھائی بھائی ہیں یعنی اشتقاق اکبر میں شریک ہیں اور اگر کم لگاتے عرب کا تہنہ
کرو تو تہنیں معلوم ہو گا کہ جو لفظ بھی انفق کے نا، اور عین کلمہ میں شریک ہے وہ نہ اب رطلے جاتا، اور خروج لفظ
کے معنی پر دلالت کرتا ہے ۱

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث انفاق کی تحقیق لغوی کے متعلق ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں
کہ انفق اور انقاده دونوں میں رشتہ اخوت ہے اور رشتہ اخوت سے مراد اشتقاق اکبر میں شریک ہونا ہے کیونکہ
یہ عبارت صنف کے کثرت سے نقل کی ہے اور کلمات کے اندر جہاں بھی اخوان کا لفظ استعمال ہوتا ہے وہاں اشتقاق
اکبر کے شریکین مراد ہوتے ہیں اور اشتقاق اکبر کہتے ہیں دو لفظوں کا اصل معنی اور اکثر حرف میں شریک ہونا اور انفق
اور انقاده میں یہ دونوں چیزیں پائی جاتی ہیں اکثر حرف میں تو حرکت اس وجہ سے کہ نون اور فادونوں کے نا اور
عین کلمہ کی جگہ پر آ رہے ہیں اور اصل معنی میں شرکت اس لئے ہے کہ انفاق کہتے ہیں یا خراج اللسان میں یہ وہ معنی اپنے تہنہ
سے مال کو نکال دینا عرب والے لیتے ہیں نفق ایسے جب کسی چیز کے کلمہ بہت زیادہ ہو جائیں اور یہ یقین ہو جائے
کہ وسیع پائے کے قبضہ سے نکل جائے گی اسی طرح نفقت الغار ہونے میں جبکہ جو بارہاک ہو جاتا ہے اور قبضہ معروف
سے نکل جاتا ہے تو جو انفسان کے اصل معنی خراج کے ہوتے اور یہ معنی انفاق کے اندر بھی پائے جاتے ہیں کیونکہ
انفسان کے معنی آتے ہیں کسی شخص کو ختم کر دینا خراج لفظ لال ہوتے ہیں جبکہ کسی شخص کا مال بالکل فنا اور
بر باد ہو جائے اور ختم کر دینا کر دینے کا خراج لانا ہے اور جب خراج ناسا کر دینے کو لانا ہے تو گویا انفاق کے اندر
الخراج کے معنی پائے گئے ہیں انفق اور انقاده کے درمیان اصل معنی میں شرکت ثابت ہو گئی جس سے انفق اور انقاده
کا اخوان ہونا ثابت ہو گیا ۱

اس کے بعد تاریخی مباحث نے ایک لغوی مضابطہ بیان کیا ہے اور یہ مضابطہ مستقر اور قیہ پر مبنی ہے مضابطہ
یہ ہے کہ جتنے بھی بعض اظہار انفق کے نا اور عین کلمہ کے موافق ہوں میں ان الفاظ کا فائدہ کلمہ نون ہوا اور عین کلمہ
خارج ہو تو وہ خروج اور ذهاب کے معنی پر دلالت کریں گے سب لفظ کاس کے معنی ہوا گئے اور رطلے جانے کے ہیں اور
ایسے ہی انقی میں کہ معنی ہیں جلعوض کر دینا اس میں بھی الخراج کے معنی پائے جاتے ہیں ایسے ہی انقاده اور اسی طرح نفق
میں کہ معنی چھوٹنے کے ہیں اس میں بھی ہونا نکٹنے کے معنی پائے جاتے ہیں اس طرح نفقین معارف کے معنی میں ہیں اس
میں اس الزام پایا جا تا ہے ایسے ہی نفس میں کہ معنی سانس لینا اور نکالنا ہے ۱

وَالظَّاهِرُ مِنَ انْفَاقٍ مَا لَوْ قَرَّبَهُ اللَّهُ صَرَفَ الْمَالِ فِي سَبِيلِ الْخَيْرِ مِنَ
الْفَرَضِ أَوِ الْفُتْلِ وَمِنْ فَتْمَةٍ بِالزَّكَاةِ ذَكَرَ فَضْلَ نَوَاعِهِ وَالْأَصْلَ فِيهَا
خُصَّصَهُ بِمَا لَا فَرْقَ بَيْنَهُمَا هُوَ شَقِيقَتُهُمَا

ترجمہ :- اور ظاہر انفاق اور تقرب اللہ سے مال کا یہ ہے کہ اگر وہ اپنے غم و غمہ اور غم
فمن ہو اور غمہ القیام نفس اور غمہ مال اور تقرب اللہ سے کہ اس سے انوار خیر کا افضل ترین چیز کو
ذکر کر دیا ہے یا اس کا مقصد آیت کو زکوٰۃ کے ساتھ خاص کرنا ہے اس لئے کہ آیت اسی کا نام ہے جو متعلق
واقعیہ میں زکوٰۃ کی تحقیق میں نہیں بلکہ مذکور ہے :

تقسیم :- یہاں سے تیسری بحث یعنی انفاق اور تقرب اللہ کی مراد ذکر کر رہے ہیں چنانچہ اس سلسلے میں
قول میں پہلا قول یہ ہے کہ انفاق اور تقرب اللہ سے مراد مالی کو مستقیم معنی کے واسطے میں خرچ کرنا وغیرہ
وہ عملی سبیل القرض ہو اور غمہ علی سبیل انفاق کو یا انفاق سے عام معنی میں یا بدین انفاق واجب
اور انفاق فرض اور انفاق سبب کو اس میں ہو گا اور کوئی قید نہیں ہوگی اس قول کو مصنف نے ظاہر کہنے اور
وجہ ظہور یہ ہے کہ یہاں پر اللہ تعالیٰ نے انفاق کو مطلق ذکر فرمایا ہے اور جو کہ مطلق پر ہے انفاق پر جاری
ہوتا ہے اس وجہ سے انفاق میں عام ہو گا اس پر کسی نہ اعتراض کیا کہ اگر انفاق کو مطلق ہی رکھنا ہے تو پھر
سبیل غیر کی قید کیوں لگا کر ہو سکتی ہے جس میں عام کر دو جواب یہ قید بقربت مدح ہے کیونکہ قابل مدح چیز ان
کو مطلق ہی کہے جاسکتی ہیں خود کہنا ہے مطلق خود کرنا نہیں ہے دوسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے مراد ادا
زکوٰۃ ہے اس قول کے اندر دو احتمال ہیں اول یہ کہ مراد تو انفاق اور تقرب اللہ سے ملکہ سبیل میں صرف کرنا ہے
مگر جو کہ زکوٰۃ ان تمام میں افضل تھی اس لئے افضل انفاق کے ذریعہ تعبیر کر دی پس اگر زکوٰۃ کے ساتھ تعبیر کرنا
یہ مقصد ہے تو یہ تعبیر پہلا قول ہو گا دوسرا احتمال یہ کہ انفاق سے خصوصاً ادا جنگل زکوٰۃ مراد ہے کیونکہ مراد تمام
شیعہ یوں الصلوات کے بعد آداب اور نماز کے بعد کثر متعلق زکوٰۃ کا ذکر آنا ہے اس وجہ سے زکوٰۃ کو مراد
کا تحقیق کرنا چاہیے یعنی تاکہ ان تحقیق میں پس جب مراد تمام شیعہ یوں نماز کے بعد متعلق مذکور ہے تو مراد تمام سے
اسی خاص طور سے زکوٰۃ ہی مراد ہوگی :

تیسرا قول یہ ہے کہ انفاق سے صرف مال کا خرچ کرنا مراد نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے جتنے ہی موقع پر مدد کو عطا
کر رکھی ہیں ان تمام موقعوں میں سے خرچ کرنا مراد ہے معونت نامہ ہے اس میں کمال جس کے ذریعہ سے اعانت
طلب کی جائے یا خیر یا آخرت میں پس یہ عام ہو گا نعم ظاہر یہ تھا مال و مالا اور نعم ظاہر یہ تھا مسئلہ دیگر انفاق

وتقبلیم المفعول به للاهتمام والمحافظة علی رؤس الالای وادخال من التبعية
 علیه للكف عن الامور المنی عنه. ویمتثل ان یراد به الانفاق من جمیع العاوان
 التي اتاهم الله من النعم الظاهرة والباطنة، وثوبه قوله علیه الصلوة والسلام
 ان علما الإقبال به کما لا یفتق منه والیه ذهب من قائل وقما خصصنا هم به من
 انوار المعرفة یفیضون ۛ

ترجمہ :- اور مفعول کو اہتمام اور رؤس آیات کے تحفظ کی خاطر مقیم کر دیا گیا اور مفعول پر پرین تبلیغ کا لانا
 اس مفعول غرض سے ہا رکھنے کے لئے ہے جو شریعت میں مقرر ہے اور ہم سوکتا ہے کہ ہمارا تقنا ہم سے ہا ان تمام عطیات
 میں سے خرچ کرنا ہمارا جو اللہ تعالیٰ نے ہندوں کو عطا فرمایا ہیں۔ اسی وہ عطیات خواہ ظاہر وہیں سے بہن یا غم یا غم
 میں سے اولاد کی تائید فرمائی جی سے مولیٰ ہے۔ آپ نے فرمایا اس حکم کی مثال جو دروسوں تک نہیں دیا جائے اس خزانے
 کی سی ہے جس میں سے خرچ کیا جائے اور جن لوگوں نے آیت کی تفسیر و مباحثہ خاصنا ہم بہا الخ یعنی ہم نے اپنے
 خاص ہندوں کو جو انوار معرفت عطا کئے ہیں وہ ان کا دروسوں تک فیضان کرتے ہیں، اس کے کہ ہے ان کی مراد بھی اس معنی
 میں ہے۔

دبقیہ مذکورہ مشتبہ معلوم وغیرہ سب کو تو اب ہمارا تقنا ہم نیتقون کا ترجمہ یہ ہو گا کہ ہم نے متقین کو جو کچھ بھی دے
 رکھا ہے خواہ وہ چیزیں حسب سالی ہوں یا روحانی ان تمام میں سے وہ اللہ کے راستہ میں خرچ کرنے ہیں اسی وجہ سے
 بعض معوقین نے ہمارا تقنا ہم کا ترجمہ کیا ہے و ما خصصنا ہم بہن انوار المعرفة یعنی ہم نے جو کچھ خصوصی طور پر متقین
 کو انوار معرفت دے رکھا ہے وہ ان کا فیضان کرتے ہیں ۛ

اب یہاں ہر ایک اشکال وارد ہو تا ہے کہ اشفاق تو کہتے ہیں افراسیخ کو اور افراسیخ ایک نمل حس ہے
 پس معنیات میں یہ کیسے پایا جاسکے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ معنوی چیزوں کے فیضان کرنے کو تشبیہ دی گئی اشفاق کے ساتھ اور پھر اشفاق مشبہ
 کو مشبہ کے لئے استعمال کریں البتہ اشفاق کا استعمال استعارہ پر مبنی ہے اور اس کی تائید حضور کے فرمان من
 علی الاقوال اب واک کما لا یفتق منه سے بھی ہوتی ہے باری طور کہ حضور نے حکم کو جو ایک معنوی شے ہے تفسیر
 دینی کہ نہ کہ مادہ جس سے معلوم ہوا کہ معنوی استعارہ مشابہ ہوتی ہیں اس مشابہ ظاہری کے اور جب معنوی حق اختیار
 ظاہری کے مشابہ ہو گئی تو پھر اشفاق کا لفظ معنویات کے لئے بھی استعمال کرنا درست ہو گیا اس بقیہ قول کو مصنف نے
 اشفاق کے دو معنی ذکر کیا ہے جو اس کی یہ کہ اس قول میں اشفاق کو اپنے ظاہری معنی سے میرا بڑا ہے۔

تقدیم میں۔ یہاں سے ایک مزا حق کا جواب دے رہے ہیں یا مزا حق سے کہ ہمارا اتفاق اصول ہے یہ عقول کا اور معمول حال ہے تو خرچہ کرتے ہیں ہذا یہاں پر معمول کو عالم پر مقدم کہیں کیا گیا۔

جواب اس کی رد وجہ میں میں اہل دیکھ اس موقع پر تقدیم ہاں ہے اور تقدیم اہم اس لئے ہے کہ تقدیم دلائل کے لئے ہے تخصیص اور عموم فاق بعض اہل دیکھ کہ میں تنقید سے جواب میں ہے ہوتے کہ بعض اہل کو ہی مروت کرتے ہیں کل مال کو نہیں اور تخصیص اور عموم میں مقصود جس کے کوئی اتفاق ہمارا قسے اور کوڑہ ملا ہوگی یا نہیں مال کا صورت کرنا ہمارا ہر گاہا کہ کوڑہ مروت سے تب تو اتفاق بعض اہل مال ہے میں اور اگر مجھے مال مروت کرنا ہمارا رہا ہے تو اس صورت میں اقتصاد میں یہاں کی تسلیم کرنا اور اسلاف سے منے کرنا مقصود ہے گا اور اس تخصیص و عموم مقصود ہے ہذا تخصیص و عموم حاصل ہوتا ہے تقدیم سے ہذا تقدیم اہم ہوتی اس پر کسی نے اعتراض کیا کہ جب اتفاق کو بعض اہل کے ساتھ خاص کرنا مقصود ہے تو یہ مقصود تو صورت میں تنقید سے حاصل ہو گیا کیونکہ میں تنقید مروت دلائل کرتا ہے بعض اہل کے اتفاق پر ہذا تقدیم معمول کی کیا ضرورت تھی۔

جواب۔ اس صورت میں مقصود تو یہ حاصل ہو گیا اس کی معمولی سبیل انتہی نہیں حاصل ہوا کیونکہ میں تخصیص سے صورت تھی دلائل ہو گئی کہ بعض اہل کو مروت کرتے ہیں لیکن دوسرے بعض کے بارے میں یہ صورت ہے کہ اس کو بھی مروت کرتے ہیں یا صورت نہیں کرتے اور جب معمول کو مقدم کر دیا تو مقصود معمولی سبیل انتہی حاصل ہو گیا اور میں ہوتے کہ بعض اہل ہی کو مروت کرتے ہیں کل کو مروت نہیں کرتے تقدیم معمول کی دوسری وجہ یہ ہے کہ معمول کو روک دینا بات کے حفظ اور قاعدگی رعایت کی بنا پر مقدم کر دیا گیا کیونکہ آگے نہ لایا گیا ہوتا تو ان اہل کے اہل کے انتہی سبوت یا ہوا وہاں اس واقعے اور اگر معمول پر کو مقدم نہ کرتے تو رعایت نہ ہوتی واد فلان میں تنقید سے میں تنقید کے داخل کرنا کی وجہ سے کہ یہ ہیں کہ جو یہاں اتفاق سے ہوا اور اسے کوڑہ سے تو میں یہاں واقعہ کے لئے ہر گاہ میں نا اہل ہاں ہے کہ بعض اہل مروت کیا جاتا ہے اور ہمیشہ اہل کا صورت کرنا ہمارا تو اس صورت میں

مروت میں اسلاف نہیں مروت کے لئے ہو گا میں ترکاں محمد میں جس اسلاف کی عقل کی گئی ہے اس اسلاف سے روکے گئے ہو گا

وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ هُمْ مُؤْمِنُوا هَذَا الْكِتَابُ كَقَدَرِ
 اللَّهُ مِنْ سَلَامٍ وَأَضْرَابٍ مَعْطُوفِينَ عَلَى الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَأَخْلَوْا مَعَهُمْ فِي
 جَمْعَةِ الْمُتَّقِينَ دَخَلَ اخْتِصَانٌ تَحْتَ أَعْمِ إِذَا حُرِّدَ أُولَئِكَ الَّذِينَ آمَنُوا عَنْ الشَّرِّ
 وَالْإِنْكَارِ وَبُحُولٍ مَقَالِهِمْ فَكَانَتِ الْإِيْتَانُ تَفْصِيلًا لِلْمُتَّقِينَ وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ
 هُوَ عَلَى اسْتِقْنٍ فَكَانَتْ هَذِهِ لِلْمُتَّقِينَ عَنِ الشَّرِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مِنْ أَهْلِ الْمَلِكِ وَكَفَى
 ابْنُ بَرْدٍ بِهِمُ الْإِثْمُونَ بِأَعْيَانِهِمْ وَوَسْطُ الْعَاطِفِ كَمَا وَصَفَ فِي قَوْلِهِ إِلَى الْمَلِكِ الْقَرِيمِ وَابْنُ
 الْقُرْمِ بِهِنَّ وَنَيْتُ نَكْتِيبَةٍ فِي الْمَرْدِ هَمَّ وَفَوْنٍ فِي الْهَفِّ زَيْتَانُ لِلْحَارِثِ فِي الْعَصَابِ
 فَالْعَانِمُ فِي الْإِثْمِ عَلَى مَعْنَى أَهْلِ الْجَامِعِينَ بَيْنَ الْإِيمَانِ بِمَا يَدْرِكُهُ الْعَقْلُ جَمْعٌ وَ
 الْإِيْتَانُ بِمَا يَصْدُقُ مِنَ الْعِبَادَاتِ لِبَدْنِيَّةٍ وَالْمَالِيَّةُ وَبَيْنَ الْإِيمَانِ بِمَا لَا يَرِيقُ إِلَيْهِ غَيْرُ
 النَّسَمِ وَكَثَرَتْ أَوْصُولُ تَنْبِيهِهَا عَلَى تَبَيُّنِ السَّبِيلَيْنِ أَوْ طَائِفَةٍ مِنْهُمْ هُمْ مُؤْمِنُوا أَهْلُ
 الْكِتَابِ ذَكَرَهُمْ تَخْصُصًا عَنْ الْجَمْعَةِ كَذَا كَوْنِ جَبْرِئِيلَ وَمِيكَائِيلَ بَعْدَ الْمَلَكِ تَكَتِ
 تَعْظِيمُ الشَّخْصِ هُمْ وَتَرْغِيبُ الْإِمْتِنَانِ هُمْ

ترجمہ :- وہ آیت کے بعد ان یوسنین اہل کتاب میں مشائخ علیہ السلام اور اہل بیہوشی و دوسرے حضرات اور ائمہ کبار نے اس آیت کا تفسیر یوسنون بالغیب پر عطف ہے اور دوسرا تفسیر یوسنون علیہ و معلوفات (یعنی معلوفات) کے تحت ماقبلہ تفسیر میں اس طرح واضح ہے جیسا کہ واضح ایک عالم کے تحت واضح ہونے ہے اس کے کہ یوسنین یوسنون بالغیب ہے۔ وہ لوگ ہیں جو شرک و کفر چھوڑ کر ایمان میں داخل ہوئے۔ اور اس آیت سے ان لوگوں کے ساتھ ان یوسنین اہل کتاب مراد ہیں جو دوسرا آیت یوسنین کی تفصیل و تفسیر ٹھہری گئی اور یہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ارشاد ہے۔

یہاں پر انتہائیں یہ معطوف ہے تو گویا اللہ تعالیٰ نے یوں فرمایا کہ یہ کتاب ان لوگوں کے لئے ہدایت ہو تو اگر
سے بچنے والے ہیں اور ان لوگوں کے لئے ہدایت ہے جو دھیلے والی کتاب میں سے تھے اور پھر حضور پر ایمان لے آئے اور
یہاں احوال، جھگڑا اسی آیت میں دس لوگ ملائے جائیں جو اللہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام میں حوائج کے برائے تقدیر رکھنا

میں شریعت کا لانا اس غرض پر ہی ہے کہ یہ حضرات درودوں میں ان کے لئے ہیں ان بیوقوفوں پر ایمان لانے کے جس کا عطف سے فی الجملہ اراک ہوسکتا ہے اور اس پر ایمان کے لئے جو چیزیں معدوق اور غیر حقیقت سے ہیں وہیں عبد ذات بدیہہ و ماہدہ ان پر عمل پیرا ہونے کے اور ان چیزوں پر عمل پیرا ہونے کے باعث ہیں جن تک پہنچنے کے لئے بجز دلیل نقلیہ کے اور کوئی ذراہ نہیں جس طرح کہتے ہیں کہ شعرا ان کے القوم و ان العلماء انکار اور اس طرح تنازع کے قول الصالح قائلہ نمونہ کا عطف کا واسطہ ہو چوسا اور ان کو رسول کو منکر و کفر کیا گیا اور اس بات پر تنبیہ ہو جائے کہ ایمان کی داخل قسموں کی راہیں مختلف ہیں یا نہایت سے الذین یؤمنون بالغیب میں کہ ایک گروہ مراد یا جائے اور دوسرے جو مؤمنین ہیں ان کتاب میں اور ان کا خاص طور سے تذکرہ ان کی تفسیر میں ان اور ان کے ہم منصبوں کو رغبت دلانے کے لئے ہے جیسا کہ علامہ کے بعد خاص طور سے بریلووی کا پیش کا ذکر کسی غرض سے ہے۔

تفسیر یوحنا و نیت کے ذیل میں مصنف "حق شریعت" نے جو مسئلہ الذین کے عطف اور اس کی مراد پر دوم انزال کی حقیقت اور اس کی حقیقت پر سوم ایمان یا انزال ایک دوسرے میں ایک کی شرعی حقیقت پر اول بحث کیا اور اصل یہ ہے کہ مسئلہ الذین یؤمنون بالغیب کے اندر درود سے عطف بجا ضروری ہے جس کو اس نظر پر سمجھا جائے کہ یہ بجا درود والی سے عطف نہیں یا تو اس کا عطف یقین پر ہو گا اور یا نہ تو یقین پر ہو گا۔ یقین پر ہو گا تو یقین پر عطف ہو گا اس وقت یقین سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو شک سے آزاد ہیں ان کے ایمان کے اندر داخل ہونے کا واسطہ اور علیہ الذین یؤمنون سے وہ لوگ مراد ہوں گے جو شک میں ہیں سوائے برحقانہ سے اور بجز انہی سے متعلق ہو کر خدا (صلی اللہ علیہ وسلم) کے دین میں داخل ہونے کی صورت کے اندر الذین یؤمنون یا انزال ایمان یقین کے تحت داخل نہیں ہونگے بلکہ دونوں میں تمایز ہو گا اور اگر تمایز ہو گا تو کہ کتاب ہدایت بتاے ان لوگوں کے لئے کہ جو یقین مشرک تھے اور پھر ایمان لائے تھے اور ان لوگوں کے لئے جو یقین کسی ملت سے مراد یہ ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور کے دین پر ایمان لائے تھے اور اگر اس مسئلہ کا عطف سابق کے مسئلہ الذین یؤمنون بالغیب پر ہو تو پھر درود والی سے غلطی نہیں یا نہ دونوں مسئلوں میں تمایز ہو گا اور یا دونوں میں اتحاد ہو گا اگر دونوں میں اتحاد ہے تو اس صورت کے اندر الذین یؤمنون بالغیب سے مراد وہ لوگ ہیں کہ جو کفر اور مشرک سابق سے اعراض کر کے ایمان میں داخل ہوئے اور جملہ الذین یؤمنون یا انزال ایک دوسرے وہ لوگ مراد ہوں گے جو اپنے دین سابق سے متعلق ہو کر حضور کے دین پر ایمان لائے تھے یعنی برحقانہ اور کتاب جیسے مسئلہ ان پر تمام اور ان کے سابق اور اس صورت میں یہ دونوں مستقل قسمیں ہوں گی اور دونوں میں تمایز ہو گا اور دوسرے پر عطف ایسا ہو گا جیسا کہ خدا تعالیٰ سننے کا غرض ہو جائے اور دونوں یقین کے تحت اس طرح داخل ہوں گے جس طرح کہ خدا تعالیٰ ایک عام کے تحت داخل ہوتے ہیں اور دونوں یقین کی صفت مقیدہ واقع ہوں گے اور اس صورت میں تمایز ہو گا کہ کتاب ہدایت بتاے یقینوں کے لئے ایسے یقین جو یقین مشرک تھے اور پھر یقین ہو گئے اور ایسے یقین جو یقین انبیاء سابقین پر ایمان رکھتے تھے اور پھر حضور پر ایمان لائے تھے حاصل یہ کہ یہ مسئلہ

عقل کا ہواؤ کی اندر دوسرے شعریں مثالی ہے عطف باضافہ کی۔ اب اسی یہ بات کہ آیت کے اندر تقاریر صمد کی طرح پر ہو رہے۔

الحجاب بالی طور کہ طلب تقدس ایمان بالغیب سے ان امتیاز کا ایمان مراد ہے کہ جن کا عقل کی اہمیت اور ان کے کسکتی ہے اور پھر اس ایمان کو ترک کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کا ذکر فرمایا جو اس ایمان بالغیب کی تصدیق کرتی ہیں یعنی عبادات مذہب اور عبادات دنیاوی اور اس مسئلہ لا تقدس ایمان سے مراد ان چیزوں کا ایمان ہے کہ جن کو صرف حسن کریمیا ناجائز سمجھا ہے عقل کے ذریعہ سے اور ان میں ہر کسکتا پیٹ والے ایمان کی مثال وجود واجب کا ایمان اور اس کی تفسیر کا ایمان اور اللہ تعالیٰ کی صفات کمالی اور ابدی ہونے کا ایمان۔ اور دوسرے ایمان کی مثال کتب سابقہ کے کتاب اللہ ہونے کا ایمان لا ناہیں جب ملامت کے اعتبار سے تقاریر صمد کا لحاظ رکھ کر عطف کر دیا گیا اس بات کو بتلانے کے واسطے کہ متقین دونوں قسم کے ایمان کو واجب ہیں۔ بعض لوگوں نے فرق اس طور پر بھی بیان کیا ہے کہ جن تقاریر یا انسانی تصدیق کرنا ہے ان کی تین قسمیں ہیں اول وہ تقاریر یا جن کا موضوع اور محمول دونوں مدرک بالغیب ہیں جیسے امر بارود الہی اور امر بارود اس کے اندر موضوع اور محمول دونوں مدرک بالغیب ہیں۔ دوم وہ تقاریر یا جن کے موضوع اور محمول دونوں مدرک بالغیب نہ ہوں بلکہ مدرک بالعقل ہوں جیسے اللہ واجب اور اللہ واحد اور صفات الشریعہ کہ ان میں موضوع اور محمول دونوں مدرک بالعقل ہیں سو ہم وہ تقاریر یا جن کے موضوع و مدرک بالغیب ہیں لیکن ان کے محمول مدرک بالعقل نہیں ہیں اس کے برعکس میں جیسے محمد رسول اللہ ﷺ کا لام اللہ الکتب الباقی منزلہ من اللہ کہ ان میں موضوع یعنی محمد اور قرآن اور کتب سابقہ و مدرک بالغیب ہیں لیکن محمولات مدرک بالعقل ہیں مدرک بالغیب ہیں اول قسم کے تقاریر یا تو ایمان بالغیب کے تحت میں داخل نہیں کیونکہ غیب کی توقع غیب یہ بنے کہ وہ مدرک بالغیب نہ ہوں اور یہ تقاریر یا مدرک بالغیب ہیں اب باقی اربعہ اخیر کے دو قسمیں ہیں تو متون بالغیب سے پہلے اے تقاریر یا ایمان لا نا مراد ہے اور عبادات مذہب اور دنیویہ اس کے مضامین ہیں اور تو متون بلا تزلزل کے سے تقاریر یا ایمان لا نا مراد ہے اور جب دونوں سے دو مختلف مفہوم مراد ہیں تو تقاریر صمد تحقیق ہوگا اور تقاریر صفات کی درجہ عطف کر دیا گیا۔

اس پر پھر اعتراض میں پیدا ہوا کہ ہم مانتے ہیں کہ صفت متغیر ہیں مگر موضوع کی ذات تو ایک ہی ہے پس موضوع کو مکرر لانے کی ضرورت کیا تھی صرف صمد کا عطف کر کے "تو متون بلا تزلزل یا ایک اور بلا تزلزل من تلک" فرمادیتے۔ جواب موضوع کو مکرر دیا گیا اس بات پر تنبیہ کر کے کہ ان دونوں کے صفت کی راہیں مختلف ہیں چنانچہ پہلے والے الذین کے صمد میں تو متون کی راہ عقل ہے اور دوسرے الذین کے صمد تو متون بلا تزلزل کی راہ سماعت ہے پھر مکرر دہانے تو یہ متون ہوتا کہ دونوں کی راہ ایک ہے اور اگر دونوں حجابوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہوگی تو اس صورت کے اندر صمد سابقہ عام ہوگا اور اس سے مراد وہ لوگ ہوں گے جو حضور کے دین پر ایمان لائے خواہ پہلے سے وہ مشرک یا کفر سے پہلے سے وہ کسی ملت مراد یہ کے ائمہ والے ہیں یہ عام ہوگا جمیع

موسئیں اہل عرب اور تمام اہل کتاب کو اور دوسرا خلاص ہو گا اور اس سے مراد مومنین اہل کتاب جو اہل گمراہی کے ہیں ان کا ذکر جملہ سابقہ کے بعد آیا ہی ہو گا جیسے کہ اس خاص کو عام کے بعد ذکر کرتے ہیں مثلاً جبریل و میکائیل کو خصوصاً ملائکہ کے بعد ذکر کر دیا جائیگا اب رہی بیاریات کو مومنین اہل کتاب کا ذکر خصوصی طریقہ پر کیوں کیا گیا جواب دو مقصدوں کے پیش نظر ملائکہ کو ان کی کثرت ان کی عظمت کو ظاہر کرنا مقصود تھا یعنی مومنین اہل کتاب بہت ہی عظیم الشان لوگ ہیں اور عظیم الشان اس لئے ہیں کہ پہلے تو یہ اپنے پیغمبر کے دین پر اور اس پر تامل شدہ کتابوں پر بالاشتغال اور بلا واسطہ ایمان لائے اور پھر حضور اور ان کی کتاب پر بالاصالت ایمان لائے بخلاف دیگر مومنین کے کہ بالاصالت تو حضور پر ایمان لائے اور اس کے بعد دوسری کتابوں پر بالاتباع ایمان لائے اور بالاصالت اس میں اتنی ہے بمقابلہ باقیہ ایمان لائے کے لہذا اہل کتاب کا ایمان زیادہ تو یہ ہے بمقابلہ دوسرے لوگوں کے ایمان کے لہذا مومنین اہل کتاب اشراف ہوئے بمقابلہ دوسرے مومنین کے مگر اس سے یہ نہ سمجھیں کہ مومنین اہل کتاب میں صحابہ پر فائق ہیں گئے جن کی فضیلت بالصلوات حدیث سے ثابت ہے اور اوصاف کا جن کی سیدالت پر ایمان ہے اس کے کہ یہ ایک فضیلت جزئی ہے اور جزئی فضیلت سے کئی فضیلت نافع نہیں آتی !

تفسیر :۔ اس شرافت اور عظمت پرستان کو ظاہر کرنے کے لئے خاص طور سے اللہ تعالیٰ نے ان کا تذکرہ فرمایا اور انزل میں تلبیک کا انزال ایک برصفت کر کے ان کی خصوصیت یعنی ایمان بالاصالت کی طرف اشارہ کر دیا گیا مگر ایمان بالاتباع پر خصوصیت میں انزال الملک کا ذکر ہی کا لی ستا۔

دوسرا مقصد یہ ہے کہ مومنین اہل کتاب کے ہم منسلک کو ایمان نہ لگنے کی کوہرا ہے دین پر قائم تھے اور حضور پر ایمان نہیں لائے تھے ان کو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب کرنا مقصود ہے اور غلبہ اس طور پر ہو گی جو بعد کے دین پر ایمان لانے کے بعد اس عزت سے ممتاز ہے جاوے گئے جس عزت سے مومنین اہل کتاب ممتاز ہو گئے۔

یعنی جس طرف ان کا خصوصی طور پر تذکرہ کیا جاتا ہے

خصوصی طور پر تذکرہ کیا جاتا ہے گا جس وجہ سے ان کو اہل کتاب مومنین گئے تو حضور کے دین پر ایمان لانے کی طرف راغب ہوں گے !

والاتزال نقل الشئ من الاعلى الى الاسفل وهو انما يلحق العالی بتوسط الحقوق الذات
الحیة ملتزمها ولعل نزول الکتب الالهیة علی الرسل بان یتلقفه الملائکة تعالی نقلها
روحانیا او بحفظه من اللوح المحفوظ فیاتزل به فیلبقیه علی الرسل والمراد به اتزل الیک
القرآن یا سره والشریعۃ عن اخرها وانما عبر عنه بلفظ الماضي وان کان بعضه ماضیا
تغنیاً لما موجود علی ما لم یوجد او تزییلاً للمتظہر ما نزول الواقع۔

ترجمہ :- اور انزال کے معنی ایک چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنے کے ہیں اور انتقال اعراف کو کون کی ذرات
کے توسط سے لاحق ہوتا ہے اور جب نہیں کہ رسول پر کتب الہیہ کا نزول اس طرح ہوا جو کہ پہلے اللہ تعالیٰ سے حضرت جبریل
اس کو روحانی طریقہ پر حاصل کرتے ہوں یا ہوں محفوظ سے یاد کرتے ہوں اور پھر اگر اسے رسولوں تک پہنچا دینے ہوں اور
پھر ان تک پہنچانے کے لیے جو قرآن اور کلام خیریت عاجز ہے اور انزل کو حقیقت معنی تنقیہ کر لیا اگرچہ بعض حصہ اس وقت تک
نقل نزول تھا اور بعض موجود حصہ کو غیر موجود قرار دینے اور منتظر نزول کو تحقق نزول کے درجے میں آنا یہ نقل و حرکت

تفسیر :- اب یہاں سے دوسری بحث یعنی انزال کی تحقیق اور اس کی کیفیت ذکر کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ انزال
کے لیے کسی چیز کو اوپر سے نیچے کی طرف منتقل کرنا انزال و نزول میں فرق یہ ہے کہ انزال میں استعانت و دفع ہوتا ہے اور نزول
میں تدبیر کا یہاں ایک اعتراض ہے کہ بعض یہ کہ انزال کے اس معنی کے اعتبار سے قرآن کو منتزل کہنا درست
نہیں اس لئے کہ قرآن دراصل سے خلق نہیں۔ یا تو قرآن سے مراد کلام فعلی ہو گا یا کلام نفسی مراد ہے تو اس کا تو انتقال بالذات
نہیں ہو سکتا ہے نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ بالذات تو اس لئے نہیں کہ وہ صفات ہے اور صفات بالذات منتقل نہیں ہو سکتی
ہیں اور بالتبع اس لئے نہیں کہ اس کلام نفسی کو صورت ذات ہماری ہے اور جو کہ ذات ہماری میں انتقال نہیں ہو سکتا ہے
صفات میں بھی انتقال نہیں ہو گا اور اگر کلام فعلی مراد ہے تو اس میں ہی انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے کہ کلام فعلی ایک
عرض ہے اور اعراف منتقل نہیں ہو سکتے ہذا آپ قرآن کو منتزل کس حیثیت سے کہتے ہیں ؟

جواب :- جبکہ کس شخص کو ان کا امتیاز کر رہے ہیں یعنی ہم قرآن سے کلام فعلی مراد کہتے ہیں۔ ہذا آپ کا یہ کہ کلام فعلی ایک
عرض ہے اور اعراف میں انتقال نہیں ہوتا یہی مسئلہ اہل مذاہب تسلیم نہیں کیا انتقال کہ دو قسمیں ہیں ایک انتقال بالذات
دوم انتقال بالتبع۔ اعراف میں انتقال بالذات نہیں ہو سکتا کیونکہ وہ متجزی بالذات نہیں ہیں لیکن انتقال بالتبع ہو سکتا ہے
جیسے کہ سورہ ایک عرض ہے اور وہ ہاتھ پر اس کے منتقل ہوتا ہے پس کلام فعلی اگرچہ بالذات منتقل نہیں ہو سکتا
بواسطہ اپنے حامل یعنی جبریل کے انتقال کے منتقل ہو ایں جبریل کے قرآن کو کہہ کر سورہۃ الفہم سے آسمان و زمین کو

مستقل ہوئے اور ان کے واسطے کام میں مستقل ہوئے۔ الباقی بلا صالت منزل حضرت جبریل علیہ السلام اور بلا صالت منزل
 انہی کو لاحق ہوا اور ان کے واسطے اس کلام نفی اور قرآن کو لاحق ہوا پس قرآن منقطع بالواسطہ ہے۔ اب دیکھ بات کہ
 کتب اللہ کے نزول کی کیفیت کیا تھی تو اس کے بارے میں دو قول بیان کیے گئے ہیں۔ اول قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جبریل
 کو جس مقام پر چاہا اور جبریل کو جس مقام پر چاہا قرآن کا اہتمام فرمایا اور حضرت جبریل علیہ السلام کو واسطہ کیا کہ وہ اس کی اور
 پھر ان کے واسطے حضرت جبریل علیہ السلام کے اندر اس قدرت پر کام کرے کہ جس کے ذریعے سلطان معالی کو الفاظ کے ذریعے تعبیر
 کر سکے۔ اور پھر حضرت جبریل علیہ السلام سے اس کے کلام کو قرآن میں لکھوا دیا۔ ثانی قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
 سارا قرآن کھد گھیا اور وہ بالی سے حضور اقدس کا محبوب المصالح نمود پر نازل ہوا۔ اور دوسرا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
 سورج محفوظ کر دیا ہے کلام کو نمودار اور پھر حضرت جبریل علیہ السلام کو محفوظ سے سارا قرآن یاد کر کے آسمان زمین پر لے آئے اور
 پھر معانیوں کے اعتبار سے حضور پر حضور اقدس کو نازل ہوتا اور ہاں حضور کے پاس کلام اللہ لکھنے کی روشنی تھی جس
 ایک صورت سے کہ حضور لکھنا اور پھر میرے علم پر ہر صورت ملکیت کی طوطی مستقل ہو جائیں اور پھر رسول و مرسل
 الہ کے اندر نہایت پیدا ہونے کے بعد حضور حضرت جبریل علیہ السلام سے کلام الہی کو حاصل کر لیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ حضرت جبریل علیہ السلام خود بصورت بشر کی اور پھر حضور ان سے کلام الہی کو حاصل کریں
 مفسرین کہتے ہیں کہ پہلی صورت بہت دشوار ہے لیکن دوسری صورت زیادہ دشوار نہیں چنانچہ اس صورت کا اشارہ
 یہ بیان ہے کہ قرآن حضرت جبریل علیہ السلام کے واسطے ہی کی صورت میں آئے تھے اور حضور پر کلام کا تھا اور فرماتے تھے انزل
 الیک سے مراد قرآن اور شریعت محمدیہ ہے اور انزل میں قلبک سے مراد تمام کتب سابقہ ہیں۔

اس قول پر ایک اعتراض ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ کلام الہی کے اندر لفظ متوکل متوکل مقام درج میں آتے
 ہے نیز اس آیت پر ہدایت کاملہ اور فلاح کاملہ کا ترقیب جو رہائے اور قابل درج انداز میں طرح ہدایت کاملہ اور
 فلاح کاملہ کے ترقیب کے الہی وہ ایمان ہے جو میرے قرآن پر ہو قرآن کے بعض حصہ ہاں ان لا تاخلف لہ من شیء
 جزئیا ایسے بیان ہدایت کاملہ اور فلاح کاملہ کے لئے ناکافی ہے۔

اب اعتراض کی تشریح سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ ما تزلزلنا ایک سے آپ نے جو قرآن مروی ہے تو زیادت قرآن سزا
 بعض قرآن اگر بعض قرآن مراد تو یہ کیا مقام درج میں واقع ہونا لازمی طرح اس بیان پر ہدایت کاملہ اور فلاح کاملہ
 کے ترقیب ہونا درست نہیں ہو گا اور اگر جیسے قرآن مذکور کردہ تمام متین تو ختم ہو جائیں گی مگر تزلزل الہی کا
 حریف استعمال کرنا درست نہیں ہو گا اس لئے کہ تزلزل کا مطلب تو یہ ہے کہ اس آیت کے نزول کے وقت جو
 قرآن نازل ہو چکا تھا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس آیت کے نزول کے وقت بعض قرآن ہی نازل ہوا تھا پس قرآن
 سے مراد آپ کے سنا قرآن لیتے ہیں۔ جواب یہ ہے کہ قرآن سے مراد جیسے قرآن ہے رہا آپ کا کہنا کہ پھر ماسی کا حریف استعمال
 کرنا صحیح ہے۔ اس سے دو جواب ہیں۔ اول جواب یہ ہے کہ ماسی کے حریف کے تعبیر کرنے میں ماسی استعمال
 صحیح ہے۔ دیکھ دیکھ گیا۔ اس جواب کی تشریح یہ ہے کہ جیسے قرآن کے دو حصے ہیں ایک وہ حصہ ہے جس کا نزول وجود میں آیا
 دوسرا وہ حصہ جس کا نزول وجود میں نہیں آیا بلکہ ترقیب التزلزل ہے جو حصہ موجود اس طرح ہے اس کا حق یہ ہے کہ اس کے

والایمان یحکم جملة فرض عین وبالاول دون الثانی تفصیلا من حیث متعبدون بتفاتی
فرض ولكن علی الکفاية لان وجوبه علی کل احد یوجب الخروج وفساد المعاش

ترجمہ: یہاں انزل میں مذکور ہے کہ کتاب ماقدر انہیں اور قرآن اور کتب سابقہ پر ایمان لانا فرض عین ہے اور
تفصیلاً ایمان لانا عین قرآن پر ایمان عینیت کہ ہم اس کے احکام تفصیل کے مکلف ہیں فرض ہے مگر فرض کفایہ ہے
اور فرض عین نہیں اس لئے کہ ہر فرد پر ایمان تفصیل کا واجب نہیں اور فساد معاش کا سبب ہے

ادقیقہ گذشتہ استناد تہیہ اس طور کہ جمیع قرآن کو خواہ تحقق السماع ہو یا حرتب السماع تشبیہ بدی گئی اس میں
شی کے ساتھ جو تحقق السماع ہے اور ہر امر تشبیہ کے واسطے سے سماعاً من کالفظ جرح ہے مثلاً کاستقلال کروا مشر
کے اندازاً وبعینہ میں دو وہیں اصل میں بعد موسیٰ کے اندر بھی جاری ہوں گی تو کیا آیت اپنے دو درجوں کے اعتبار سے
تفہیم ما انزل ایک کی۔

تقسیم اس باب میں سے تیسری بحث ضرور کا کر رہے ہیں بحث کی تشریح سے پہلے دو باتیں بطور تہیہ کے سمجھ لینا ضروری
ہے اول بات یہ کہ کتب سابقہ میں ان دوسو تیس ہیں اول ایمان اجمالی دوم ایمان تفصیلی ایمان اجمالی ہے
کہ ہر کس کس کی تشریح اور تفصیل کے بعد وہی کتاب اور اس کے احکام کے مجموعہ کے حق اور منزل میں اللہ ہوئے گا
اعتماد رکھنا اور ایمان تفصیلی رہے کہ ہر حکم کے منزل میں اللہ اور حق ہونے کا تشریح اور تفصیل کے ساتھ یقین
کرنا دوسری بات یہ کہ فرض اس حکم کو کہتے ہیں جس کے لزوم کا ثبوت دلیل قطعی سے ہو۔ فرض کی دو قسمیں ہیں فرض عین
اور فرض کفایہ فرض عین اس فرض کو کہتے ہیں جس کے وجوب اور احاطہ ہر فرد کی ذات ہوا یا ہر فرد کا ایک فرد کے
ادار کرنے سے دوسرے فرد کے اور سے ساقط نہ ہو جیسے علوۃ کس۔ اور فرض کفایہ وہ فرض ہے جس کے وجوب اور
احاطہ ہر فرد پر ہوا یا ہر فرد کا احاطہ یا قوم کے ایک فرد کے اور اگر یقین سے ساری جماعت سے ذمہ داری ختم ہو کر
جیسے علوۃ جنازہ۔

اب بحث کی تشریح سمجھئے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ کتب سابقہ اور قرآن عید پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین ہے
لیکن دونوں پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض عین تو نہیں ہاں قرآن عید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض کفایہ ہے قرآن
اور کتب سابقہ پر ایمان اجمالی رکھنا فرض عین تو اس سے بکلا شہدائے خدا ہیں جو مشوا انزل الیہا وما ازل من ہذا
وہی کر کے اور ان کے الفاظ کو یا بعضی طرح سمجھ کر یا بعضی کے اور رقم کر دیا جس سے یہ معلوم ہوا کہ انزل ایک اور ما انزل
میں قبلہ پر ایمان رکھنے والے ہی ظاہر باب ہیں ان کے علاوہ کوئی شخص جاب نہیں۔ اور اس کو دشمن میں ایمان
سے ملنا ایمان یا ایمان ہے پس جب اس ایمان اجمالی کو یہ درجہ حاصل ہوا کہ اس کے بغیر اس میں مغلوبوں کے

وَمَا الْآخِرَةُ لَهُمْ يُوقِنُونَ. اِی یوقنون ایقنا نازل معہ، ما کا تو اعلیٰ میں ان الجنة لایدرہا الامم کان هوذا و انصارى وان الناس ان تمسہم الا یا ما معدودة واختلافهم فی نعیم الجنة اھو من جنس النعیم الدنیا او عیادہ و فی دوامہ وانقطاعہ۔

ترجمہ یہ اور یہی آخرت پر میرے یقین رکھتے ہیں کہ جس کے آتمی و اخلاقیات نازل ہو گئے ہیں پر سب سے بڑے ہوتے تھے۔ مثلاً یہ کہ جنت میں صرف وہ شخص ہو گا جو سودی ہو یا وہ شخص داخل ہو گا جو عدت نصرانی ہو اور مثلاً یہ کہ نازہم کہ عقاب سود کو صرف جنت کے چند درجن تک ہو گا اور مثلاً ان کا نعیم جنت کے سکیلے میں اختلاف کرنا کہ آیا وہ دنیا کی نعمتوں کے قبیل سے ہوگی یا اس کے علاوہ دوسری جنس سے ہونگے۔ نیز ان نعمتوں کی بیشک اور انقطاع کے بارے میں اختلاف کرنا وغیرہ۔

و نفیہ مگر سب سے پہلے اس میں اس کا تو بیان وہ لڑائی جو ان کا ہر ایک کے ذمہ فرض میں ہوگی۔ بار بار تفصیل کی تکرر سے ابقیہ تمام کا بیان رکھنا غیر فرض میں ہے اور نہ فرض کفار اس لئے کہ کتب و احکام تفصیلی احکام اور تفصیلی حکمرانی کے کم مکلف نہیں ہیں البتہ جو کہ قرآن پاک کے تفصیلی احکام کے کم مکلف ہیں اس لئے قرآن مجید پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض ہے لیکن فرض میں نہیں بلکہ فرض کفایہ ہے۔

فرض میں اس لئے ہے کہ اگر فرض میں ہو جائے تو کوئی شک میں نہ رہا جس کے اوائل کے اسباب معیشت فاسد اور بیکار ہو جائیں گے اور فاسد باقی طور پر مل گئے گا ایمان تفصیلی فرض ہے علم تفصیلی کی پس جب قرآن کا ایمان تفصیلی ہر ایک کے ذمہ فرض میں ہوا تو لازم اس کا علم تفصیلی حاصل کرنا ہر فرد کے ذمہ فرض میں ہوا اور جب ہر شخص علم کے حاصل کرنے میں لگ جائے گا تو ہر فردی کے اسباب جن میں بیکارے گا اور نتیجہ یہ ہوگا کہ لوگ ارشاد میں مبتلا ہو جائیں گے اور ان کی معیشت بیکار ہو کر رہ جائے گی پس قرآن پاک پر ایمان تفصیلی رکھنا فرض میں نہیں بلکہ البتہ فرض کفایہ ہے میں قوم اور جماعت میں بعض افراد یا یہ جوئے جائیں جو قرآن پر ایمان تفصیلی رکھتے ہوں اور ان کے لئے کہ اس اور سدا۔ فلو کان یفقر من کلی نطفۃ منہم طائفۃ لیتفقہوا فی السلاخ ولینذروا قومہم اذا رجعوا الیہم لعلمہم یحذرون۔

ترجمہ میں ہر ایک جماعت کے بعض افراد کو کوچ کرنا چاہیے تاکہ وہ تعلقہ فی الدین حاصل کریں اور پھر واپس ہو کر اپنی قوم کو وعیدات سے ڈرائیں جو سکھائے گئے ہیں کہ ان کی قوم ڈرو بائے اور گناہوں سے بچیں، میں خاص طرف اشارہ ہے۔

تفسیر۔ یہ جملہ جو میں میں کی صفت بیان کرنے کے واسطے لایا گیا ہے اس جملہ کے متعلق تا من صاحب

پانچ بیشیں ذکر کر رہے ہیں۔ اولی بحث یہ ہے کہ علم میں ایقان بالآخرت کو منحصر کیا گیا ہے یہ جو کہ بیکر صحیح ہو سکتا ہے جو کہ باہمی سبلی بحث ہے وہ بحث جس کے متعلق اور دوسری بحث نامہ صریح کے متعلق ہے بین بالآخرت اور اجماع کو مقدم کو کے علم میں جو صریح کیا گیا ہے اس صریح کا نام نہ ہے اور تیسری بحث یقین کی حقیقت کی توضیح میں ہے اور چوتھی بحث لفظ آخرت کی تفسیر میں اور پانچویں بحث لفظ یقین کے متعلق اور دسویں بحث قیاس کے بارے میں ترتیب ہے قاضی صاحب کے بیان کی نگاہ میں ہم سب سے پہلے تیسری بحث یعنی یقین کی حقیقت کو ذکر کریں گے کیونکہ پہلی بحث کا سمجھنا اس وقت تک ہے اس کی تیسری بحث پر۔

تیسری بحث کا ماحول یہ ہے کہ یقین معدوم یا عیب غریب ہے اور اس کی صرف صغیروں ہی ہے یقین نقلی یقناً اور دوسری کے بیان کیا ہے کہ یقین اور ایقان اور استیقین اور یقین سب ایک ہی معنی میں ہیں۔ اب یہ رہا بات کہ یقین کے معنی کیوں تو یقین کہتے ہیں یقین ان علم علی الشک والاشتبہ عند نظر او استدلال فی شکوک اور مشابہات کو ذکر کر کے دلائل اور ترتیب حکمرانی کے ذریعہ سے علم کو کچھ کر لینا اور اجمال حجابات کے یقین کی تعریف باس طور کہتے ہو معلوم الہدی لا محصل الغیض یعنی یقین وہ علم ہے جس میں جانب مخالف کا تحلیل نہ ہو یہ دو تعریفیں ہیں ان دونوں تعریفوں کے اعتبار سے یقین کا اطلاق انشاء کے علم پر نہیں ہو سکتا اور خدا کو موقوف نہیں کیا جا سکتا پہلی تعریف کے اعتبار سے تو قاضی صاحب نے یہ کہ پہلی تعریف میں نظر اور استدلال کی تعریف اور خدا کا علم ان دونوں سے بڑا ہے اور دوسری تعریف کے اعتبار سے توئی کو خدا کی صفت ذکر کرنے میں معنوی تسلط سے اگرچہ کوئی حرج نہیں مگر چونکہ اللہ تعالیٰ کے احسان اور تعظیفات اور اس کے احسان اور تعظیف میں جو حق کام نہیں ہے اس نے دوسری تعریف کے اعتبار سے اس میں کوئی کوتاہی تعلق کی صفت یا کر ذکر نہیں کیا جا سکتا ہے۔ قاضی صاحب نے یقین کی صفت پہلی تعریف ذکر کر کے دو تعریفیں کی ہیں اولی کہ اس تعریف میں نظر اور استدلال کی تعریف ہے بعد از علم ہادی کو اس کے ساتھ متعین نہیں کیا جاتا ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ انیس تیسوں کی وجہ سے معلوم ہر سیدہ کو جس تعریف میں کے ساتھ متعین نہیں کیا جاتا ہے مگر چونکہ معلوم ہر سیدہ بغیر نظر و استدلال کے حاصل ہوتے ہیں مگر قاضی کی ہر دوسری تعریف حکماء کے قول کے خلاف ہے نیز خود قاضی کے قول کے خلاف ہے حکماء کے قول کے خلاف تو اس سے کہے کہ حکماء کہتے ہیں انھوں نے زیادت میں اجمال یقینیات و اتقویٰ بین معلوم ہر سیدہ یقینیات میں سب سے زیادہ حق ترین اور صحیح حکماء کے معلوم ہر سیدہ کو یقینیات میں مشابہ کیا ہے اور خود قاضی صاحب کے قول کے خلاف اس لئے کہ سورۃ نکلار کی تفسیر کے ذیل میں فرمایا ہے فان علموا المشاۃ حدۃ اعلیٰ مراتب البیقین یعنی وہ علم جو مشابہ سے حاصل ہو مراتب یقین میں سب سے زیادہ اعلیٰ مرتبہ کا یقین ہے اور علم مشابہ معلوم ہر سیدہ میں سے ہے پر قاضی صاحب ائمہ شافعیہ کو اعلیٰ مرتبہ یقین قرار دینا گیا ہر سیدہ کی یقینیات میں مشابہت کو نہایت بلند حکماء اس طرح ادلائد میں تفسیر کے باوجود قاضی صاحب یہ کہتے ہیں کہ یہ ہیں کہ معلوم ہر سیدہ کو یقین کے ساتھ متعین نہیں کیا جاتا ہے۔ اس اعتراف کو اس میں نقل کر کے ان کا جواب جس دیا مانا جو جواب دیا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ قاضی نے تعریف کی ہے یقین کی پہلی تعریف ذکر کر کے اور اس تعریف کے

اعقباء سے واقف معلوم بدریقین کے ساتھ تصدیق نہیں ہو سکے گا اور ہر ایک کا معلوم بدریہ کو اہل حقیت
قرآنینہ انداز میں طرح قاضی کا مستطابہ کو اتنی مراتب یقین کہنا سمجھ دوسری طرف کے اعتقاد سے ہے پس
کوئی کتاب حق نہیں، مثلاً میں نے قلمبر ہونے کی وجہ سے کتاب کو چھوڑ دیا ہے، تیسری بحث سمجھ لینے کے بعد اب پہلی
بحث سمجھ لیجئے۔

اول بحث کا حاصل یہ ہے کہ بالآخر ہم یوں تفسیر کی ترکیب ایسی ہے کہ جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اہل حق
بالآخر کو ہم پر فتح کر لیا ہے، اگر ہم کامرے الدین یوں منوں پس انہی ایک الخیر ہے اب اگر اللہ کی خوشن و بد حال
الیک سے خوشین عرب مراد ہے تو اس وقت محبت نصیر کوئی کلام نہیں کیونکہ اس وقت خوشین عرب کے خلاف
میں مشرکین عرب ہوں گے اور مشرکین عرب کے مقابلہ میں خوشین عرب ہر ایک ان بات خست کو ٹھکر کرنا بالکل درست
ہے کیونکہ مشرکین عرب آخرت کے مستحق تھے لیکن اگر اللہ کی خوشیوں سے خوشین اہل کتاب مراد لئے جائیں جیسا کہ
قاضی صاحب نے اسی کو پیش نظر رکھا ہے اور یہی رائج بھی ہے تو اس وقت صحرا اعتراض ہو گا اور اعتراض
ہو گا کہ اہل حق بالآخرت کو صرف خوشین اہل کتاب پر فتح کرنا درست نہیں کیونکہ جس طرح خوشین اہل کتاب
آخرت پر یقین رکھتے تھے اس طرح غیر خوشین اہل کتاب بھی آخرت پر یقین رکھتے تھے چنانچہ اہل کتاب کا یہ عقیدہ
تھا کہ مرے کے بعد تم کو زندہ ہونا ہے اور میں جمع صمت مصاب و کتاب کہنے تک کیا جائے گا تو گویا بدست بعد
الموت اور مشرک بھی وہی یقین رکھتے تھے اور کوراء و انجیل میں بھی لکھا ہوا تھا جس جیب دیگر اہل
کتاب جو آخرت پر یقین رکھتے تھے تھے خوشین اہل کتاب ہر ایک ان بات خست کو ٹھکر کرنا کیسے درست ہو گا
جواب یہ ہے کہ ایسی تیسری بحث میں معلوم ہو چکا یقین اس علم کو کہ جس میں جو دلیل قاطعہ اور قطعیہ کے تحت
حاصل ہوا جس میں یہاں بھی یقین کو خوشین اہل کتاب پر فتح کر لیا ہے کہ جو ان کو لائق قاطعہ سے حاصل ہوا اور
میں یقین سے وہ اعتقادات لائق ہونے میں کی بنیاد محض توہم اور تخمین پر تھی مثلاً وہاں خلیفہ جنت کے بارے
میں یہود و نصاریٰ کا یہ کہہ کر کہ میں بدعت اللہ سے ہوں اور اوصاف لای یا اس طرح یہود کا جہنم میں
بارے میں یہ عقیدہ قائم کرنا کہ ہم کی آگ میں یہود کو صرف کوسال پرستی کی عقاب میں چاہیں دن یا دوسرے
قول کے مطابق موت ایک ہفتہ رہا ہے لایا اس طرح نعم جنت کے بارے میں اللہ کا یا ہی افشاءات چنانچہ بعض
کہتے تھے کہ جنت کی نعمتیں نعم ربانی ہیں جس سے ہوں گی یعنی جس طرح ہم دنیا کے اندیشوں سے غور پر رکھیں اور
پیشہ کی چیزوں سے لذت اندوز ہوں جسے بالذاتی عورتوں سے اپنا مشہور قول کو یاد کرتے ہیں، اسی طرح جس طور
پر جنت میں بھی حاصل ہوں گی، تو گویا یہ فکر تلذذ ربانی کے قائل تھے دوسرے لوگ کہتے تھے کہ تلذذ
روحانی ہو گا یعنی روحانی طور پر عورت ہوا رہا تو اس اور خوش کن آواز میں اور تسلی سرور و فرحت حاصل
ہو گی اور یہی یہ دیتے تھے کہ دنیا میں کھانا اور مینا اور جہاں کرنا اور اجسام اور تلذذ و تسامی کے لئے تھا تاکہ
نوع انسان باقی رہے اور آخرت میں مقدار ذرات الہی کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ وہاں نوعیات اپنی حاصل
ہیں بلکہ وہاں ہر قسم طوریہ کھانے پینے کی کوئی ضرورت نہیں ہے پس تلذذ روحانی کمال ہو گا اس طرح

و فی تقدیم الصلۃ وینالہ یوقنون علیہم تعزیر فیمن عداہم من اہل الکتاب بان
اعتقادہم فی امر الآخرۃ غیر مطابق ولا صادق عن ایقان والیقین انقار العلم بیل
الثبت والشبہ عنہ نظر واستدل الاول بان لا یوصف بعلم الہادی توانی ولا علم الضروریۃ

ترجمہ: اور بالآخرہ کو مقدم کرنے اور یقین یوقنون کی ہم ضمیر پر بنیاد رکھیں دیگر اہل کتاب کے ساتھ تعزیر کرنے
اور یہ بتانے کہ آخرت کے معاملے میں دیگر اہل کتاب کا یقین نہ نور مطابق علوانق ہے اور نہ با یقینوں سے وارد ہو رہا ہے
اور یقینوں کے جس شک و شبہ کو دور کرنے اور راستہ رانی کے ذریعہ علم کو بخیر کرنا اس کو جس علم یاری اور علوم
بدیہیہ یقینوں کے ساتھ معتق ہیں ہوتے۔

ایضہ مرگذاشتہ ہاں ہاں میں ہاں اختلاف تھا کہ آیا یہ نعمت چہشت اقی میں لگی یا ختم ہو جائی گی یعنی اور
کے خالی تھے اور بعض مثال کے اندر سبب افتادات بیکسی دلیل کے صلہ بالآخرہ اور یقینوں پرستی تھے مگر قرآن
عید میں فرمایا انا انعم علیہم علی ہاتھ اور ہاں انکم ان کنتم صادقین میں بالآخرہ ہم یوقنون میں ہاں
یقینوں کو ختم کر گیا ہے جس سے یہ اس قسم کے سرور یا عقائد زائل ہو جائیں اس قسم کا یقین موت یوقنون
اور کتاب کو جس معاملہ تھا کیونکہ دیگر اہل کتاب ان عقائد یا فخر پر قائم تھے اور جب یوقنون اہل کتاب ہی کے
اندر یہ یقینوں پایا جاتا تھا تو پھر یقین بالآخرہ کا حکر کرنا صحیح ہو گیا پس بالآخرہ ہم یوقنون کا ترجمہ ہو چکا
کہ یوقنون اہل کتاب میں بالآخرہ کے ہاں ہاں علم مستند قل رکھتے تھے۔

اس بحث کے کچھ لینے کے بعد ایک بات یہ بھی لکھ کر ختم کی عبارت و اخذ لا ختم لی نعیم نجدۃ کے اندر
نصف کے اعتبار سے دو احتمال ہیں اول یہ کہ انکلام ہم کا معطوف حنیہ لفظ کا قرآن علیہ کو قرار دیا جائے دوم یہ کہ اس
کا معطوف علیہ ان انکلام کو قرار دیا جائے جو معطوف ہے لفظ اس کا پہلی صورت کے اندر انکلام ہم فرمود ہو گا نا علیہ
کی بناء پر جو کہ معطوف اس کا معطوف علیہ لفظ نا داخل ہے لفظ اس کا اس طرح معطوف بین لفظ انکلام ہم میں داخل
ہو گا لفظ لفظ کا قرار اس صورت میں ہو گا ایسا ایسا لفظ کہ جس سے نا داخل ہو جائیں وہ افتادات کہ جس کے اور وہ
تھا اور نہ نا داخل ہو جائے ان کا وہ افتادات جو ہم جنت کے ہاں ہاں میں تھا اور دوسری صورت کے اندر لفظ انکلام ہم
بجور ہو گا کیونکہ اس کا معطوف علیہ من بیان کا محرکہ ہے اور اس صورت میں ترجمہ ہو گا کہ ایسا یقینوں کی وجہ
سے نا داخل ہو جائیں ان کے وہ افتادات جن کے اور لفظ کتاب تھا اب میں ان لفظ لایہ علیہ اور انکلام ہم لی نعیم
نجدۃ سے ان افتادات کو بیان کر رہا ہے فقہ کلام کے اعتبار سے دوسری ترکیب راجح ہے کیونکہ اس ترکیب
کی وجہ سے انکلام ہم ہی افتاد میں داخل ہو جائے گا۔

تفسیر ابواب یہاں سے دوسری بات میں نافہر کے متعلق ذکر کر رہے ہیں اس بحث سے پہلے دو اقوال کا جائزہ ضروری ہے اول بات یہ ہے کہ کسی شے کی حقیقت پر یقین رکھنے کے معنی یہ ہیں کہ اس شے کے احوال و اقدار پر اعتقاد رکھا جائے۔ دوسری بات یہ ہے کہ احوال و اقدار پر اعتقاد نہیں ہے تو یہ کہہ دیا جائے گا کہ یہ اعتقاد حقیقت میں کا نہیں ہے بلکہ یہ اعتقاد غلطی پر ہے۔ تاہم یہ بات یہ ہے کہ غلط معنوی کا حق تو ضرور ہے کہ یہ پس اگر اس میں غلط معنوی کو مقدم کر دیا جائے تو غلط فاعل معنوی پر غصہ جو رہا ہے گا جو کہ قاعدہ ہے تقدیم ماحققہ التاخیل فیضیلا لخاصہ والتخصیص۔

اسی کے ساتھ ساتھ ہم سمجھ لیجئے کہ تعریف میں مدعی کی اصطلاح میں ناہی ہے، یہ بات کا کہ تمام میں ایک شے کو ذکر کر کے غیر ذکر کر دیا جائے مثلاً وہ آدمیوں کے کار خیر کا بطور مدح کے ذکر کر رہا ہو ان میں سے کسی کا نام عبد اللہ ہے اور ایک کا قاسم اس پر کوئی شخص کہے عبد اللہ جو افعال میں عملی علیہ افعال میں تو عبد اللہ ہی کے کام میں ہے تو یہی ان تعریف میں کرنا ہے اس بات کی کہ قاسم کے کام میں رہا ہے۔

ان دو باتوں کو سمجھنے کے بعد اب سمجھئے کہ بالآخر ہم یوتنون کے اندر دو تقدیمیں ہیں اول بالآخرت کی تقدیم جو یوتنون کے متعلق ہے اور یوتنون کا مسئلہ ہے دوسرے ہم کی تقدیم جو کہ یوتنون کا فاعل معنوی ہے۔ ان دو طرق تقدیموں کا فائدہ یہ ہے کہ یوتنون میں اہل کتاب کے علاوہ جو اہل کتاب ہیں ان کے ساتھ تعریف کرنا مقصود ہے لیکن اس پر مقدم ہر دو تعریفیں ہیں ایک بالآخرت کی تقدیم سے دوم بالفطری کی تقدیم سے۔ بالآخرت کی تقدیم سے جو تعریفیں مل گئی ہیں اس کی تصریح یہ ہے کہ بالآخرت کی تقدیم کو جب ہم یوتنون پر مقدم کر دیا تو تقدیم کی وجہ سے تصریح موصوت اہل الصفات کا فائدہ حاصل ہوا میں یوتنون میں اہل کتاب اپنے افعال کے اعتبار سے غصہ ہو گئے آخرت کے اور جو جس کے معنی یہ ہوتے کہ یوتنون میں اہل کتاب کا ايقان صرف آخرت کے اندر مخصوص ہے لیکن اس حصہ کے اوپر ایک فقرہ ان وار د ہو گا۔

اعتراف یہ ہے کہ مقصد حضرت کے اندر دیگیا اہل کتاب کی تعریف کرنا اور اس حصے سے کہ اس کے کہ تعریف میں اہل کتاب کی خدمت ہو جاتی ہے یوتنون میں اہل کتاب کی کیونکہ اس حصہ کے قوا میں اہل یوتنون ہیں کہ یوتنون میں اہل کتاب کا ايقان صرف آخرت پر مخصوص ہے اور آخرت کے علاوہ کسی دوسری چیز میں اہل یوتنون میں نہیں رکھنے اور یہ بالکل درست نہیں اس لئے کہ جس طرح بالآخرت پر اہل یوتنون کا اعتقاد ہے اس طرح اللہ کی وحدانیت اور حضور کی رسالت وغیرہ پر یقین رکھنا ضروری ہے لیکن حصے آخرت کے علاوہ تہم دوسری چیزوں کے یقین کی غلطی ہو رہی ہے۔ تو یہ ہے اس کے کہ حصے تعریف میں حاصل ہو جو خدمت ہو گئی یوتنون میں اہل کتاب کی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ یہی اہل بالآخرت کے اور ہم یوتنون کا جو حصہ جو رہا ہے وہ حقیقی نہیں بلکہ حوالہ ہے میں جیسے ناہی بالآخرت کے عقاید میں بالآخرت پر غصہ نہیں ہو رہا ہے بلکہ آخرت سے مراد حقیقت آخستہ اور آخرت کے احوال و اقدار ہیں۔ اور اس کا مقابل خلاف حقیقت آخستہ ہے پس بالآخرت کے اور حضرتان حقیقت آخرت کے مقابل میں جو رہا ہے بعد اب معنی یہ ہوں گے کہ یوتنون میں اہل کتاب کا ايقان حقیقت آخرت کے اندر مخصوص ہے

والاخرۃ تا یبک الاخرۃ صفۃ الدار بدلیل قولہ تعالیٰ تِلْكَ الدَّارُ الْاٰخِرَةُ قُلْتُ کَالْاٰثِلَہ

ترجمہ: اور آخرت آخر کا گھر کا شروع ہے اور اس کا موصوفہ الدار ہے جو پورے میں ہے اور اس کی تفصیل میں درمیل
یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے دوسرے کو تحریر چلک الدار الاخرۃ فرمایا ہے جس میں الدار آخرت کا موصوفہ ہو گا اور
ہے پھر غلبہ آخر کا اطلاق عالم غیب پر ہونے لگا جیسا کہ دینا غلبہ اس عالم کے لئے مستقل ہے،

والغیر مگر نہ صرف وہ حقیقت آخرت کے خلاف یہاں نہیں رکھے جس میں تعریف ہو گی بلکہ کتاب میں
طوریہ دیگر اہل کتاب کا ایسا حقیقت آخرت پر نہیں بلکہ خلاف حقیقت آخرت پر ہے اور جب اعتقاد
حقیقت آخرت پر نہ تھا تو کیا اعتقاد مطابق لموات ذہن انسانان طریقہ ہاں بات کی توفیق ہو گی کہ دیگر
اہل کتاب کا اعتقاد آخرت کے سلسلہ میں غیر مطابق لموات ہے اللہ کی تقدیم سے جو تعریف حاصل ہو رہی ہے
اس کی تشریح چل ہے کہ ہم یونہی کا فاعل مضمون ہے اور یونہی کا مستند علیہ ہے لیکن جب ہم کو یونہی پر مقدم
کر دیا گیا تو اس تقدیر سے تصریف علی الموصوفہ کا فائدہ حاصل ہو ایسی وصفہ ایقان محرم ہو گیا ہے کہ اندر
یہ اس محرم کو طوریہ اپنے جیسے ہم یونہی کا ترجمہ ہو گا بلکہ تعریف کو صرف مضمون اہل کتاب میں رکھے ہیں ہذا
اس سے تشریح ہو گی اس بات کی کہ دیگر اہل کتاب کا جیسا اعتقاد تھا وہ تعریف سے ماوراء تھا اور طوریہ
یونہی کے کیونکہ تعریف جو اس اعتقاد عالم سمجھتے ہیں جو دلیل سے حاصل ہوا دلیل کتاب کا جیسا اعتقاد تھا وہ نفس
تعمین اور توہم پر مبنی تھا کس دلیل اور برہان قاطع کے تحت نہیں تھا

حاصل یہ کہ ان دونوں تفسیروں سے دونوں تعریف کرنا پیش نظر ہے بالآخرت کی تعریف کو تا میں نے وہاں
اعتقاد دہم لی امر الاخرۃ علیہ مطلق سے بیان کیا ہے اور دوسری تعریف کو دلاسا اور عن ایقان سے
بیان کیا ہے اور ان دونوں مباحثوں سے پہلے جو تعریف میں علامہ سن دلی کتاب فرمایا وہ عن تہمید کے طور پر ہے

تفسیر: یہاں سے پہلی بحث انظار آخرت کے باب سے میں ذکر کر رہے ہیں جو بحث میں جانے پہلے ایک بات سمجھ
لیجئے وہ یہ کہ غلبہ کی تعریف علامہ رضی اللہ عنہ اس طور پر کی ہے: تخصیص لفظ بعضی یا وضع لفظ بعضی اس کے
موضوعات کے بعض افراد کے ساتھ عام کر دینا اور یہ تخصیص اس طور پر ہو گی کہ جب کوئی قرینہ اس بعضی وضع
کے خلاف موجود ہو تو لفظ سے وہی بعضی یا وضع نہ مراد ہو گا اور غلبہ اسام میں ہیں جو کہ ایک اور صفات میں بھی
اور معانی متعدد میں ہیں جو تہاہر اس کی مشابہ لفظ البیت ہے کہ وضع کیا گیا ہے کل مکان شیاات
یہ کے لئے یعنی ہر وہ مکان کہ جس کے اندر ملائکہ گزاری چلتے اور یہ موضوعات عامہ ہے خواہ وہ بیت اللہ ہو یا اور دیگر

کہوں بات گذارنے کی جگہ جو کہیں پھر غلبہ استعمال ہوئے لگا بہت آسان اور کعبہ کے اندر باقی طور پر اگر بغیر قرینہ
 مخالف کے لفظ البیت استعمال ہوگا اس سے کعبہ ہی مراد ہوگا جیسے کہ قرینہ میں ارشاد ہے واذ جعلنا البیت
 مشاہدہ لئلا یسئلوا عنہ فی البیت کے کعبہ ہی مراد ہے اور غلبہ کی الصفات کی مثال لفظ الرحمن ہے
 جو کہ وضع کیا گیا ہے کل صافی فی الرحمن کے لئے یعنی ہر وہ شخص جو انتہائی برکت رکھنے والا ہو اور یہ معنوم عام ہے خداوند
 تعالیٰ اور اس کے معنادہ جیسے بھی درجہ رکھنے والے خدا ہے لیکن پھر خاص ہوگا ذات باری کے لئے جیسے کہ الرحمن
 علم القرآن کہ یہاں پر الرحمن سے مراد ذات باری ہے یہ بات یاد رہے کہ صفت غلبہ کی وجہ سے معنی وصفی سے خارج
 نہیں ہوئے معنی میں نہیں ہوگا کہ معنی وصفی سے خارج ہو کر اسم بن جائے ہاں اس امر پر ہوگا کہ وصف ثلوی سے خارج
 ہو جائے یعنی کل واقعہ کو اس کے اطلاق نہیں ہوگا اور غلبہ کی الصفت اللہ کی مثال لفظ غلبہ ہے کہ یہ وضع کیا
 گیا ہے شروع کی الفعل کے لئے یعنی اس کلمہ کو شروع کرنا اب وہ فعل خواہ انفعالی معنی میں ہے ہوا یا انعام یا طبع
 میں ہے پھر غلبہ استعمال ہونے لگا شروع کی الی ابطال کے لئے جیسے کہ کلام پاک میں ارشاد ہے وکنا غلبہ مع انکس
 یعنی ہم باطل کا معنی میں لگ جاتے تھے والہم کے ساتھ تو دیکھتے ہیں یہ لفظ غلبہ شروع کی الی ابطال کے لئے
 استعمال ہوئے اب بحث کیجئے بحث کا ماحول یہ ہے کہ آخرت متواتر ہے آخرت جبرانیہ کا اور یہ ماحول ہے آخر
 یا خسروے جو معنی میں فنا خسروے آخرت کے ہے پس آخرت کے معنی میں فنا خسروے کا معنی میں فنا خسروے کا
 میں عقلی فرق یہ ہے کہ آخرت نام کا صیغہ ہے اور آخرت تفصیل کا اور معنوی فرق یہ ہے کہ آخرت میں متاخر اور
 اخیر کے تاجہ اور لفظ اول کی تعین ہے اور آخرت میں غیر کیا تاجہ ہے جو کہ لفظ حرکت صفت کا صیغہ ہے اور ہر
 صفت کے لئے موصوف کا جو ناقص درجہ ہے لفظ آخرت کا بھی موصوف متاخر یا متاخر ہے لفظ ہر صفت کے لئے
 موصوف اس لئے مقدر اور تاویل کے صفت نام ہے اہل حق کے یہاں ماحول عقلی ذات موصوفہ متصفہ
 بعض صفات کا معین و لفظ جو دلالت کرے ذات مبہرہ متصفہ بعض صفات پر پس جب صفت دلالت کرتی
 ہے ذات پر تو پھر ذات کا مقدر اس امر ضروری ہوگا اور ذات ہی موصوف ہو تاجہ ہے لفظ موصوف کو مقدر ماننا
 ضروری ہے اب یہ بات کہ اس کو مقدر لفظ آخرت کا موصوف کی مقدر مانا جائے تو اس کے بارے میں دعا محال
 ہی ہوگی بلکہ لفظ انشاء مقدر مانا جائے جس کے معنی ہیں یا شاعنا اور یہ دیکرنا وہ یہ کہ لفظ اندر مقدر مانا جائے
 اور چونکہ اللہ عزوجل متعوی ہے ہر حال و ذمہ اس لئے آخرت جو عزوجل دیکھا جاتی مقدر کی دلیل قرآن پاک کی آیت لعل
 یشہد انشاء الاخریہ اور در مری تقدیر کی دلیل ملک الدار الاخریہ یہاں لفظ اعمت آخرت متواتر ہے اور صفت
 ہے اور لفظ آخرت وضع کیا گیا ہے ہر تاجر کے لئے خواہ دہر آخرت ہو یا کوئی اور چیز ہو پھر غلبہ استعمال ہونے لگا اور
 آخرت کے لئے معنی اس ماحول کے جو عالم برزخ کے بعد ہم لوگوں کو پیش آئے گا اور اس کو آخرت اس کے لئے ہے اہل
 کو دنیا خرب عالم دنیا سے پس لفظ آخرت مطلق ہو لہذا اسے اور قرینہ خالہ سو چونکہ خود قرینہ سے مراد عالم آخرت
 ہو گا تو گویا آخرت کے اندر غلبہ کی الصفات سے معنی دنیا ماحول وضع کے اعتبار سے فعلی موصوف کا صیغہ ہے جو
 معنی میں برقریب آ رہا ہو کچھ چیز کے ہے اگر یہ شق ہے تو اسے تو قریب کر کے معنی میں ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ کا عنوان

